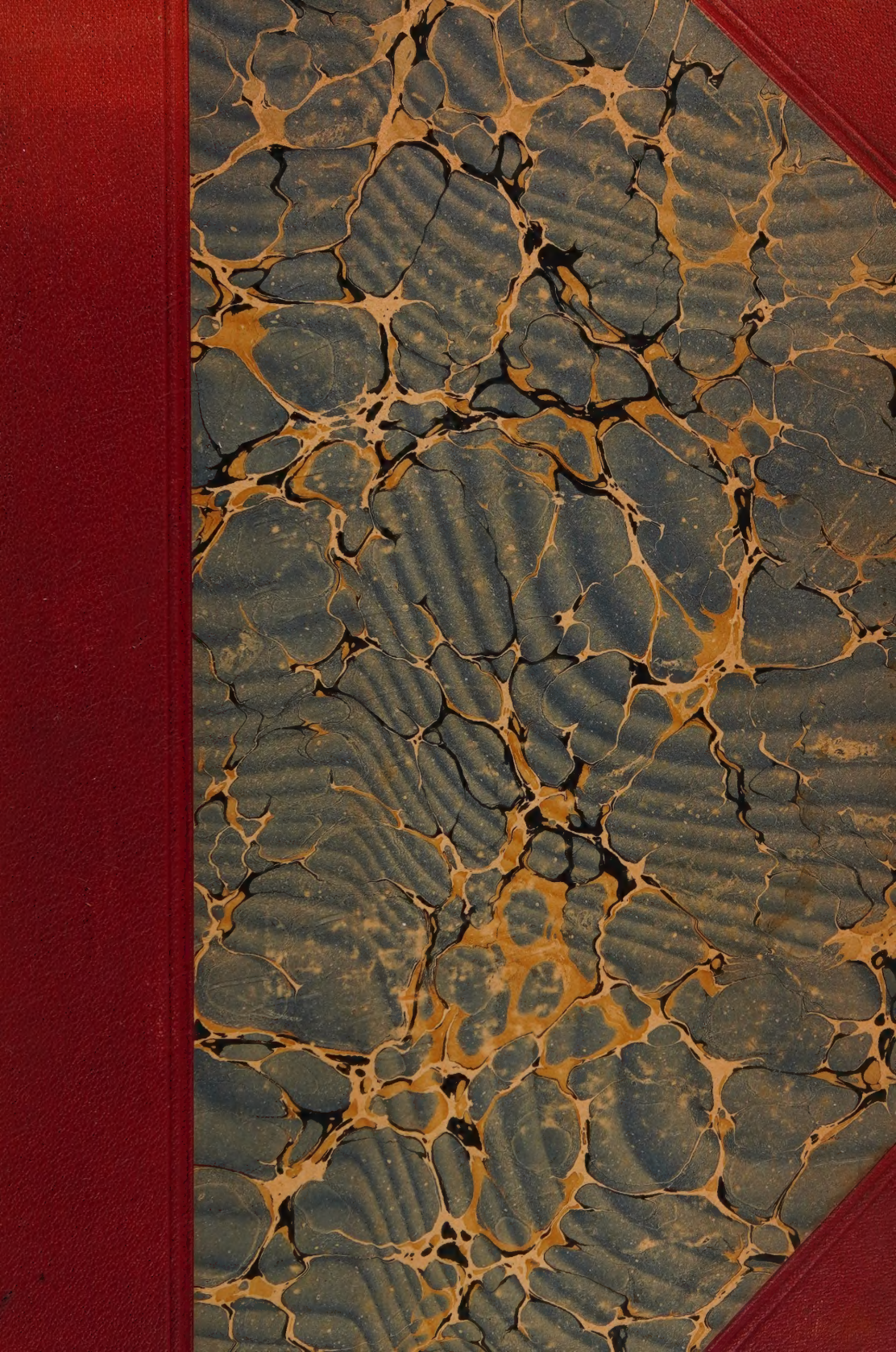
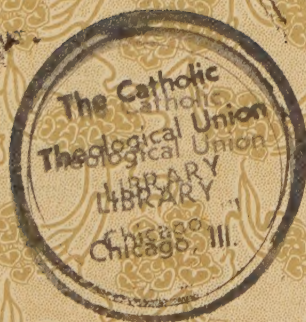
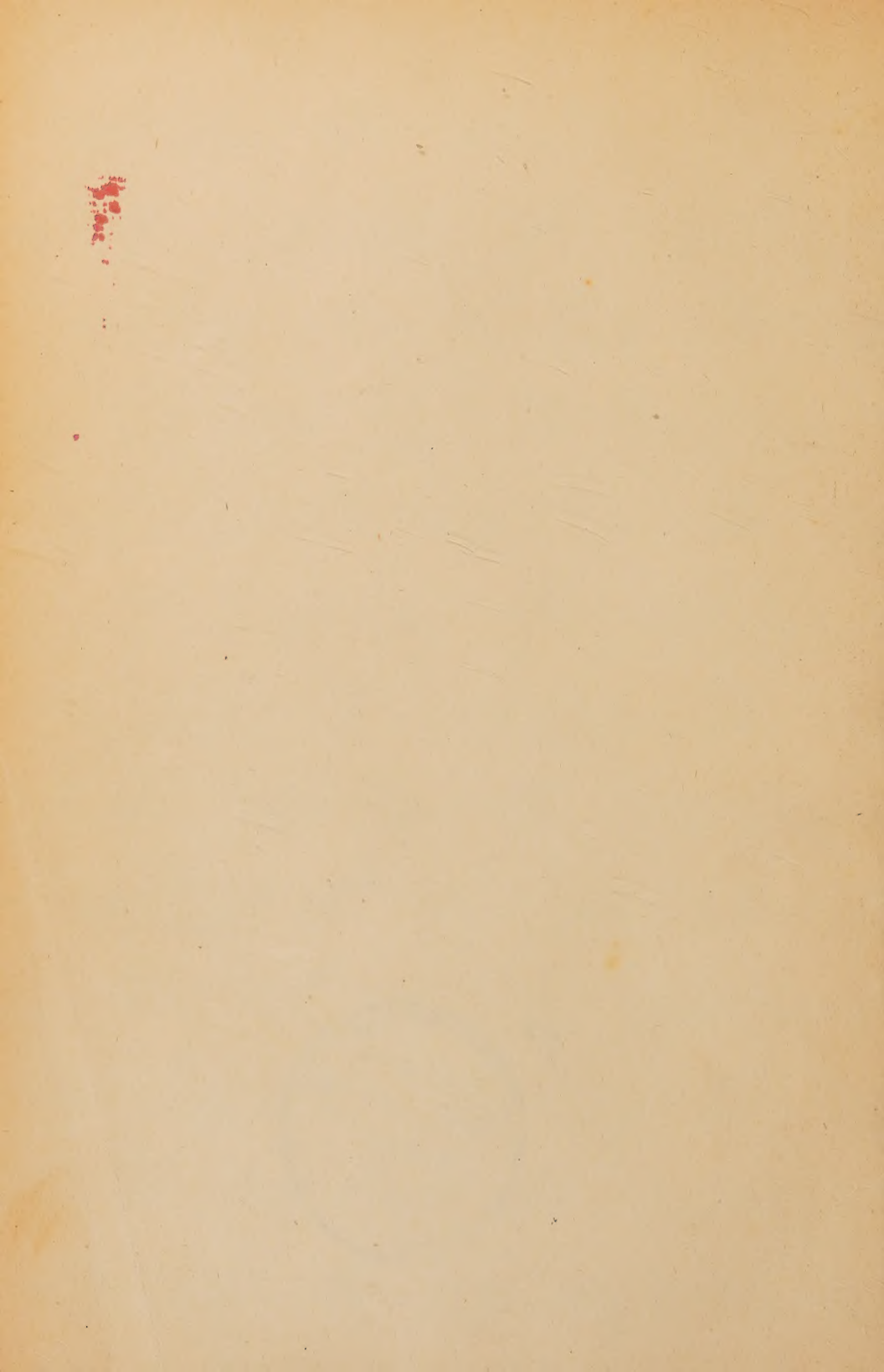








Der neue Syllabus Pius' X.

oder

Dekret des Hl. Offiziums „Lamentabili“
vom 3. Juli 1907

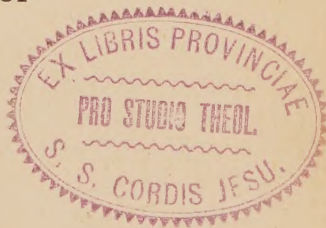
Dargestellt und kommentiert

von

Dr. Franz Heiner

Universitätsprofessor

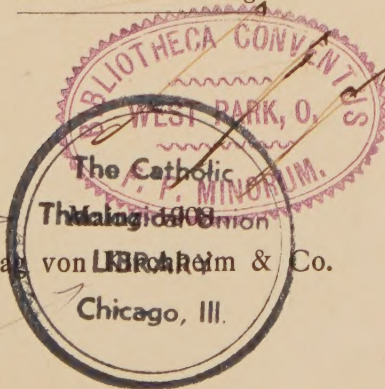
Zweite verbesserte
und vermehrte Auflage



~~219.9~~
~~H468n~~

Mainz 1908

Verlag von **Librairie** & Co.



Kirchheim

3 **D** SECTION SHELF 6

WITHDRAWN

Imprimatur

Moguntiae, die 3. Martii 1908

Dr. Jos. Selbst

Cons. eccl., Decan. cap. eccl. cath. Mogunt.

Vorwort zur ersten Auflage.

Wenn ich mit vorliegendem Werke über den „Neuen Syllabus“ an die Öffentlichkeit trete, so geschieht es infolge ausdrücklicher Aufmunterung des Hl. Vaters. Dem höchsten Wunsche möglichst bald nachkommen zu können, habe ich an der Herstellung desselben nicht nur in den Monaten Juli und August, ich darf sagen, Tag und Nacht geschafft, sondern hierfür auch meine Herbstferien fast ganz geopfert. Ausserdem schien das baldige Erscheinen der Arbeit durch die Aktualität des Gegenstandes geboten. Die Kürze der Zeit mag auch als Entschuldigung dienen, wenn der Inhalt nicht nach allen Seiten befriedigen sollte.

Jede einzelne These des neuen Syllabus ist als ein für sich geschlossenes Ganzes behandelt worden, wie auch das Hl. Offizium bei Aufstellung desselben von diesem Grundsatz sich hat leiten lassen (vgl. S. 25). Wegen der Ähnlichkeit vieler Sätze liessen sich deshalb Wiederholungen in der Ausführung derselben nicht ganz vermeiden, wenn ich auch bemüht gewesen bin, jeden einzelnen Satz möglichst wieder von verschiedenem Gesichtspunkte aus zu behandeln. Dass die Bearbeitung jeder These nicht immer eine rein wissenschaftliche oder fachmännische sein konnte, wird jeder einsichtsvolle Beurteiler begreifen; schon die grosse Verschiedenheit des stofflichen Gebietes und der eng begrenzte Umfang des Buches schlossen dies aus; zur vollständigen Erschöpfung des Inhalts der 65 Thesen hätte es wenigstens einiger Bände bedurft. Ich musste mich darauf beschränken, bei jedem verurteilten Satze darzutun: was will derselbe besagen, und warum musste er von der kirchlichen Autorität verworfen werden. Die Anwendung der Grundsätze speziell

auf die jeweiligen wissenschaftlichen Probleme zu untersuchen und zu würdigen, bleibt Aufgabe der entsprechenden Fachgelehrten, die eine weitläufigere und tiefere Untersuchung oder Auseinandersetzung erfordert, als solches im Rahmen eines kurzen Kommentars auch nur möglich ist.

Leider war beim Erscheinen der neuesten päpstlichen Enzyklika über den Modernismus, die gleichsam als nachträgliches Begleitschreiben zum neuen Syllabus betrachtet werden kann, der Druck vorliegender Arbeit schon zu weit vorgeschritten, um dieselbe noch verwerten zu können. Ich glaube aber, dass meine Schrift dadurch keine Beeinträchtigung erfahren hat, da diese ganz auf dem Boden derselben steht. Im übrigen werde ich auf Wunsch von höchster Stelle noch Gelegenheit haben, mich eigens mit dem päpstlichen Rundschreiben zu beschäftigen.

Was den Titel „Neuer Syllabus“ betrifft, so habe ich ihn, obgleich diese Bezeichnung für das Aktenstück des Hl. Offiziums nicht offiziell ist, trotz entgegenstehenden Wunsches von amtlicher Seite dennoch beibehalten zu müssen geglaubt, da diese Benennung in der gesamten Presse nun einmal gebräuchlich geworden ist, so dass man es wenigstens in Deutschland kaum würde verstanden haben, wenn ich diese nicht beibehalten hätte. Übrigens ist durch den Untertitel jedes Missverständnis ausgeschlossen.

Möge meine Arbeit, wie sie unter dem besonderen Segen des Hl. Vaters entstanden ist, auch wieder zum Segen der deutschen Katholiken gereichen.

Freiburg i. Br., am Vorabend des Festes
Allerheiligen 1907.

Der Verfasser

Vorwort zur zweiten Auflage.

Zum Vorwort der ersten Auflage, das der Orientierung halber zum vollen Ausdruck gebracht ist, habe ich in vorliegender zweiten Auflage nur wenig hinzuzufügen. Obgleich mir auch für diese neue nur wenig Zeit zur gründlichen Durcharbeitung zu Gebote stand, so habe ich doch zahlreiche Zusätze und Verbesserungen angebracht. Besonders ist bei den meisten Thesen kurz auf die Quellen verwiesen, denen sie entnommen sind. Leider konnte ich zu diesem Zwecke von dem neuen Werke Loisy's: „*Simplex Réflexions sur le Décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu etc.*“ (1908) keinen Gebrauch mehr machen, da dasselbe erst beim Drucke der letzten Bogen in meine Hände kam. Bei einigen verurteilten Sätzen weiss übrigens Loisy selbst nicht, ob sie seinen Werken entlehnt sind, bei anderen protestiert er gegen die unrichtige Auffassung oder Aufstellung des Textes seitens des hl. Offiziums. Dieser Vorwurf ist schon deshalb ungerechtfertigt, weil die Kongregation gar keine wörtliche Wiedergabe intendierte, sondern jeder These, wie ich in der ersten Auflage ausdrücklich hervorgehoben habe, eine solche Fassung gegeben hat, dass sie auch unabhängig vom Autor zu nehmen und zu verstehen ist. Bin ich selbst in vorliegender Auflage den Quellen der einzelnen Thesen nachgegangen, so geschah es, um geäusserten Wünschen zu entsprechen, verwahre mich aber dagegen, als ob ich von der Kenntnis derselben das Verständnis oder die Tragweite und Bedeutung der betreffenden verurteilten Sätze hätte abhängig machen wollen. Wenn bei vielen auch der Loisy'sche Ursprung zu erkennen ist, so bilden doch verschiedene andere eine Zusammenfassung von irrigen Aufstellungen und Gedankengängen, wie sie sich

vielfach in gleicher Weise bei anderen modernistischen Autoren finden. Ebenso möchte ich nochmals bitten, meine Ausführungen nicht als eine streng fachwissenschaftliche Widerlegung der einzelnen Thesen anzusehen; diese Aufgabe überlasse ich berufeneren Federn. Meine Absicht ging, ich wiederhole es, nur dahin, den Sinn und die Bedeutung der verurteilten Sätze darzutun und ihnen gegenüber die Stellung der kirchlichen Lehre klarzulegen.

Nachstehend bringe ich den Brief des Herrn Kardinal-Staatssekretärs Merry del Val, den dieser im Auftrage des Heiligen Vaters an mich richtete, zum Abdruck. Es geschieht das meinerseits nicht aus irgendwelchen egoistischen Gründen, sondern weil ich glaubte, eine Veröffentlichung entspreche der Intention an höchster Stelle bzw. sei eine Pflicht der Ehrfurcht und Dankbarkeit, die ich dem Oberhaupt der Kirche für den Erweis seiner Güte schulde.

Freiburg, 1. März 1908.

Der Verfasser

Brief des Herrn Kardinal-Staatssekretärs Merry del Val an
den Verfasser.

Nr. 27308.

Illmo e Rmo Signore,

Mi riesce piacevolissima cosa il porgerle, a nome del Sovrano Pontefice, congratulazioni e ringraziamenti per il volume pubblicato dalla S. V. Illma e Revma come illustrazione dell'importantissimo decreto *Lamentabili sane exitu*. Se i ringraziamenti le sono dovuti per il cortese e filiale suo pensiero di offrire a Sua Santità l'opera anzidetta, ben più dovuti e meritati sono i rallegramenti e gli encomi per il dotto commento da lei fatto all'autorevole condanna di quella vasta silloge di perniciose eresie. La sua posizione dinanzi agli studiosi, e la fama che Ella giustamente ha raggiunta fra i cultori delle scienze sacre, le conferiscono cospicuo prestigio perchè quanti bramano lume sulle questioni contemplate nel surriferito decreto ricerchino l'opera di V. S. e la seguano con ogni sicurezza. Io mi compiaccio di queste confortanti espressioni a lei porte dal Santo Padre, e non dubito che Ella ne trarrà motivo per dedicare sempre più alacramente a vantaggio della Chiesa e della verità i risultati dei suoi studi.

Mentre la rendo di ciò intesa, sono lieto di aggiungere che il Santo Padre le imparte di cuore l'Apostolica Benedizione; e presentandole vivissimi ringraziamenti per il consimile omaggio a me cortesemente fatto, passo a dichiararmi con sensi di ben sincera stima

di V. S. Illma.

Roma, 21. Dicembre 1907.

Affmo per servirla

R. Card. Merry del Val

Mons. Francesco Heiner

Professore all'Università di Friburgo.

Übersetzung.

Hochwohlgeborener, Hochwürdigster Herr!

Ich habe das Vergnügen, Ihnen etwas sehr Angenehmes im Namen des Papstes mitzuteilen, nämlich dessen Glückwünsche und Dank für den von Ew. Hochwohlgeboren und Hochwürdigstem Herrn veröffentlichten Kommentar zu dem wichtigen Dekrete, *Lamentabili sane exitu*. Wenn der Dank auch eine Pflicht ist für die Freundlichkeit und den Ausdruck kindlicher Ergebenheit, die Sie durch die Zusage des genannten Werkes an Se. Heiligkeit bekundet haben, so ist der Dank und das Lob doch um so mehr geschuldet und verdient für den von Ihnen verfassten gelehrten Kommentar zu der umfangreichen Sammlung der autoritativ verurteilten verderblichen Häresien.

Ihre Stellung zu den Studierenden und der Ruf, welchen Sie sich mit Recht unter den Vertretern der theologischen Wissenschaften erworben haben, tragen in hervorragender Weise dazu bei, dass alle, welche Aufklärung über die behandelten Fragen des erwähnten Dekrets wünschen, diese in Ihrem Werke suchen und mit aller Sicherheit darin finden werden. Ich freue mich, Ihnen diese ermunternden Worte des Hl. Vaters mitteilen zu können, und ich zweifle nicht, dass Sie daraus Veranlassung nehmen werden, immer weiter die Resultate Ihrer Arbeiten dem Besten der Kirche und der Wahrheit freudig zu widmen.

Während ich Ihnen hiervon Mitteilung mache, kann ich ausserdem mit Freude hinzufügen, dass der Hl. Vater Ihnen von Herzen seinen apostolischen Segen übersendet. Indem ich noch meinerseits den innigsten Dank für das auch mir freundlichst gewidmete Exemplar anschliesse, bin ich unter dem Ausdruck meiner aufrichtigen Hochachtung

Ew. Hochwohlgeboren
ergebenster Diener

Rafael Kardinal Merry del Val

Rom, 21. Dezember 1907.

I. Das göttliche Lehramt in der Kirche.

Gibt es ein von Christus eingesetztes Lehramt in der Kirche, dem jeder Katholik sich zu unterwerfen gehalten ist? Diese Frage ist von so prinzipieller Natur, dass von deren Beantwortung die ganze Bedeutung und Tragweite des neuen Syllabus abhängt, denn die verpflichtende Kraft desselben ist unmittelbar bedingt von dem Rechte der kirchlichen Autorität, kraft göttlichen Auftrages definitive und alle Katholiken bindende Entscheidungen auf dem Gebiete des Glaubens zu erlassen. Da jedes Lehrbuch der katholischen Religion die Beantwortung derselben enthält, so ist eine eingehendere Abhandlung über diesen Gegenstand hier nicht erforderlich. Einige allgemeine, unseren modernen Zeitverhältnissen angepasste Bemerkungen werden genügen, um damit die Stellung des Katholiken zum neuen Erlasse des hl. Offiziums von vornherein zu kennzeichnen.

Die Quelle der meisten Übel in der modernen Gesellschaft liegt, wie Leo XIII. sagt, in der Sucht, die Autorität der Kirche, welche im Namen Gottes die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes besorgt und von Gott zur Hüterin jener Grundsätze ewiger Wahrheit und Gerechtigkeit bestellt ist, auf denen in letzter Instanz alle menschliche Autorität beruht, zu verkleinern, herabzusetzen und zu verachten oder überhaupt ganz zu verwerfen.

Auch unter den Katholiken haben vielfach diese falschen Grundsätze, welche man als ein Symptom unserer Zeit bezeichnen darf, tiefe Wurzeln geschlagen. Das Streben, das Privaturteil an die Stelle des Grundsatzes des Gehorsams gegen die von Gott gesetzte religiöse Autorität zu setzen und

sich als höchsten Richter über das, was inbezug auf Glauben und Sitten wahr und zweckdienlich erscheint, zu betrachten, ist ein gefährliches Übel, das sich besonders in unseren Tagen in den akademisch gebildeten Kreisen nicht selten bemerkbar macht.

Eine solche Anschauungsweise über die Freiheit und Unabhängigkeit der Persönlichkeit von der religiösen Autorität schmeichelt natürlich der menschlichen Eigenliebe. Wie schädlich aber dieser kritische Geist des Privaterteils die Anhänglichkeit und Treue gegen die Kirche beeinflusst, wie oft äussere Gleichgültigkeit und innere Kälte gegen die Religion selbst die Folge ist, zeigt sich in erschreckender Weise in der Zügellosigkeit von Äusserungen im Privatverkehr, in Respektlosigkeit gegen die Träger der kirchlichen Autorität sowie in literarischen Erscheinungen gewisser Tagesblätter und wissenschaftlichen Zeitschriften. Theologie sowie Leitung und Regierung der Kirche werden vielfach mit derselben Freiheit und Rücksichtslosigkeit der Sprache und der Auffassung beurteilt, als wenn es sich um neue Theorien auf den Gebieten der Volkswirtschaft, Kunst, Literatur, Naturwissenschaft oder um irgend eine andere profane Frage handele. Man spricht und schreibt über kirchliche Lehre, Übung, Disziplin ohne die geringste Rücksicht auf den Geist der Kirche und ihre Autorität mit einer Souveränität und Selbstüberhebung, dass sich darin eine Geistesrichtung offenbart, die nicht mehr den Geist Jesu Christi und seiner Kirche, sondern den der Welt deutlich erkennen lässt.¹⁾

Die Ursachen dieser unkatholischen Geistesrichtungen mögen manchmal in der modernen Erziehung und in dem ungezügelten Drange des Menschen nach Unabhängigkeit und Freiheit liegen, der überhaupt eine Krankheit der modernen Gesellschaft ist; der Hauptgrund indes besteht meist in der Unkenntnis des wahren Charakters der Kirche Christi sowie der Stellung und der Pflichten der Mitglieder der Kirche,

¹⁾ Vgl. Die Kirche und der liberale Katholizismus: Gemeinsames Hirtenschreiben des Kardinal-Erzbischofs und der Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster, Hamm i. W. 1901. (Frankf. Zeitgem. Brosch. Bd. 20 H. 5).

in der Unwissenheit bezüglich des Wesens des katholischen Glaubens. Diese ganze religiöse Geistesrichtung charakterisiert den „liberalen“ oder „modernen“ Katholiken, der, ganz gleich ob Geistlicher oder Laie, nur mehr mit einem Fusse auf dem Boden der Kirche steht, mit dem anderen bereits den des Protestantismus betreten hat, dessen Wesen Subjektivismus, Religion ohne religiöse Autorität ausmacht.

Gott hat nämlich die Menschheit, die er in seiner Liebe durch seinen eingeborenen Sohn erlösen wollte, in Sachen des Glaubens und der Religion nicht der Leitung durch Privat Urteil, also nicht sich selbst überlassen, sondern diese der Autorität eines von ihm ausdrücklich eingesetzten Lehramtes, das bis zum Ende der Zeiten auf Erden dauern sollte, anvertraut.

Wo befindet sich nun dieses göttliche Lehramt? Eine bestimmte, sichere und genaue Kenntnis hierüber ist von höchster Bedeutung, denn jede Unwissenheit oder Unsicherheit in dieser Frage führt unfehlbar sofort zu Zweifeln und Irrtümern, während Ehrfurcht und Gehorsam einer Autorität willig und gern erwiesen werden, deren Ansprüche, Befehle oder Verordnungen auf klaren und bestimmten Vollmachten oder Rechten beruhen. Ganz besonders ist die Lehre von der bleibenden Gegenwart des göttlichen Lehrers in seiner Kirche von der allergrössten Tragweite. Wo ist dieser zu finden, und in welcher Art und Weise gibt er seinen Willen zu erkennen?

Die Aussprüche der Heiligen Schrift und die Zeugnisse der apostolischen Überlieferung sind in dieser Beziehung so deutlich, dass darüber bei einem gläubigen Katholiken auch nicht das geringste Bedenken bestehen kann. Die eigenen Worte des Heilandes sind derart klar und bestimmt, dass jeder, der überhaupt noch auf dem Boden des Christentums und der Göttlichkeit seiner Lehre steht, sie sozusagen mit Händen greifen kann.

Den Zweck seiner Sendung drückt Christus der Herr in den Worten aus: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben, und überreich haben.“¹⁾ Ebenso klar und bestimmt

¹⁾ Joh. 10, 10.

hat er den Zweck angegeben, zu dem er seine Apostel in alle Welt sandte, und die Macht, mit welcher er dieselben ausstattete: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet also hin und lehret alle Völker“; und als den Gegenstand ihrer Lehrtätigkeit gibt er an: „Lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe.“¹⁾

Also die Gewalt, welche Christus den Aposteln übertrug, ist ganz dieselbe, wie er selbst solche in ihrer ganzen Fülle von seinem Vater empfangen hatte: „Alle Gewalt ist mir gegeben, geht deshalb hin und lehret.“ Ganz dasselbe spricht er aus in den Worten: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich.“²⁾

Fortpflanzung und Erhaltung der Lehre Christi ist somit der Gegenstand der Sendung der Apostel. Wer deshalb durch die Lehre Christi, durch den Glauben an ihn selig werden will, hat auf sie zu hören, ihnen Gehorsam zu leisten und Glauben zu schenken. Weil aber alle Menschen selig werden sollen, so werden die apostolischen Glaubensboten auch zu allen ohne Ausnahme gesandt: „Geht in die ganze Welt und predigt das Evangelium allen Geschöpfen. Wer glaubt und sich taufen lässt, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden.“³⁾

Damit die Apostel aber ihre schwierige und übermenschliche Aufgabe zu erfüllen imstande seien, sollten sie ausgerüstet werden mit dem Geiste der Wahrheit, den Christus ihnen senden werde.⁴⁾ „Und wenn er, der Geist der Wahrheit, kommen wird, dann wird er euch alle Wahrheit lehren“⁵⁾ und zwar nicht vorübergehend, sondern fortwährend und immerdar, weil er so kommen soll, „dass er bei euch bleiben wird auf ewig.“ Dass ihre Aufgabe keine leichte sei, da die Welt ihnen widerstehen werde, darauf macht Christus sie im voraus aufmerksam, indem er ihnen bemerkt, die Welt könne den Geist der Wahrheit nicht empfangen,

¹⁾ Matth. 28, 18. 20.

²⁾ Luk. 10, 16.

³⁾ Mark. 16, 15, 16.

⁴⁾ Joh. 16, 7.

⁵⁾ Joh. 16, 13.

weil sie ihn nicht sieht und ihn nicht kennt. „Ihr aber werdet ihn kennen, denn er wird bei euch bleiben und in euch sein.“¹⁾ „Er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“²⁾ „Er wird Zeugnis von mir geben, und auch ihr werdet Zeugnis geben, weil ihr von Anfang an bei mir seid.“³⁾

Das alles heisst denn doch nichts anderes, als dass der Heilige Geist mit seinem Beistande in der lehrenden Kirche bleiben solle, um Christi Lehramt bis zum Ende der Zeiten fortzusetzen. Hier haben wir die fortdauernde Gegenwart und Tätigkeit des von Christus seiner Kirche verheissenen und am Pfingsttage ihr tatsächlich gesandten göttlichen Lehrers.

Es versteht sich für einen gläubigen Christen von selbst, dass diesem göttlichen Lehrer unbedingte Unterwerfung, uneingeschränkter Gehorsam gebühre, mag er durch den Mund des menschengewordenen Heilandes, oder durch die vom Herrn selbst in seiner Kirche bestellten Lehrer sprechen, welche die Nachfolger der Apostel und somit ebenfalls „Gesandte für Christus sind“,⁴⁾ indem die Apostel vor ihrem Hinscheiden ihr Amt anderen Männern übertrugen, diesen denselben Heiligen Geist mitteilten und sie zu Bischöfen weihten, „um die Kirche Gottes zu regieren“.⁵⁾ Diesen hinwiederum legten sie dieselbe Verpflichtung auf, geeignete Personen zur Fortsetzung ihres Amtes auszuwählen und als Verkündiger ihrer Lehren einzusetzen. So befiehlt der hl. Paulus direkt seinem Schüler Timotheus: „Was du von mir vernommen hast durch viele Zeugen, das vertraue zuverlässigen Männern an, welche tüchtig sein werden, auch andere zu lehren.“⁶⁾

Nach der bestimmten Anordnung Christi bilden also zwei Klassen von Personen die sichtbare Kirche: die von Gott auserwählten Männer, welche unter dem Beistande des

1) Joh. 14, 17.

2) Joh. 14, 26.

3) Joh. 15, 26. 27.

4) 2. Cor. 5, 20.

5) Apgsch. 20, 28.

6) 2. Tim. 2, 1. 2.

Heiligen Geistes die Autorität Jesu Christi darstellen und als Träger der von ihm den Aposteln übertragenen Gewalten die Kirche Gottes durch Lehre und Seelsorge zu leiten und zu regieren haben; sodann die der einfachen Gläubigen, welche von demselben Geiste, dem göttlichen Lehrer, durch seine Organe in der Kirche unterrichtet, geleitet und behütet werden. Die Theologen nennen jene die Lehrer, diese die Schüler, jene die lehrende, diese die hörende oder lernende Kirche. Das ist eine Einrichtung, die Christus selbst seinem Reiche gegeben, und wer katholisch sein und bleiben will, darf nicht an dieser von ihm gegründeten Verfassung der Kirche rütteln.

Nach den modernen Theorien oder den Lehren der sog. Reformer, die im Namen der Wissenschaft, der freien Kritik und des neueren Fortschrittes von ihnen aufgestellt werden, sollte man wahrlich glauben, dass nicht mehr der Papst und die Bischöfe als Nachfolger der Apostel in der Kirche Gottes zu lehren und zu unterweisen haben, sondern Juristen, Ärzte, Apotheker, Notare, Parlamentarier, Redakteure und ganz besonders die Professoren an den Hochschulen. Eine wunderbare Verkehrung der Ordnung im Reiche Christi! Es gibt Menschen, deren Stolz sich aufbäumt wider die Lehren, welche von der Religion selbst aufgestellt sind. Nicht zufrieden mit den weiten Gebieten weltlicher Wissenschaft und Spekulation, die ihnen frei und offen stehen, sowie mit der Leitung und Regierung der irdischen Welt, die ihnen ausschliesslich angehört, versuchen sie auch direkt einzugreifen in die Leitung der Kirche, besonders sich einzumischen in das von Christus allein den Aposteln bzw. den Bischöfen verliehene Lehramt, oder falls ihnen das nicht gelingt, streben sie wenigstens danach, ihren Anschauungen und Theorien durch Berufung an die Presse und die öffentliche Meinung Geltung zu verschaffen.

Diese Ruhelosigkeit und dieses Streben nach Unabhängigkeit von der Lehrautorität der Kirche haben sich mehr oder weniger zu allen Zeiten kundgegeben, so dass schon der hl. Paulus darüber klagt, „dass sich etliche finden, die euch ver-

wirren und das Evangelium Christi verkehren wollen“¹⁾, und aus demselben Grunde auch seinem Schüler Timotheus den strengen Befehl gibt: „Ich beschwöre dich vor Gott und Jesus Christus, der die Lebendigen und die Toten richten wird bei seiner Ankunft in seinem Reiche, verkünde das Wort, halte darauf, es sei gelegen oder ungelegen, überweise, ermahne, rüge in aller Langmut und Belehrung, denn es wird eine Zeit kommen, wo sie die gesunde Lehre nicht ertragen, sondern nach eigenen Gelüsten sich Lehrer über Lehrer nehmen werden, lüstern nach dem, was den Ohren angenehm, und das Gehör von der Wahrheit abwenden, den Fabeln dagegen sich zuwenden“. Damit aber der Bischof durch die verkehrten Anschauungen seiner Herde sich nicht abhalten lasse, nötigenfalls einzuschreiten, ermuntert ihn der Apostel zur Wachsamkeit, indem er ihn daran erinnert, dass nur der Eifer und die Tätigkeit eines wahren Lehrers ihn befähigen werde, die schweren Pflichten seines Amtes zu erfüllen: „Du aber sei wachsam, ertrage alle Mühseligkeiten, tue das Werk eines Evangelisten, vollbringe dein Amt“.²⁾

Gewiss sind danach die Pflichten des kirchlichen Lehramtes schwere, aber seine Träger wissen, dass dieselben von keiner geringeren Autorität herkommen als von Gott selbst, und dass sie deshalb mit göttlicher Gewalt aufzutreten das Recht haben. Auf diese ihre Pflichten verweist die kirchlichen Lehrer abermals der grosse Völkerapostel, indem er die Hirten Kleinasiens aufmuntert: „Habet acht auf euch und auf die gesamte Herde, in welcher euch der Heilige Geist zu Bischöfen gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, welche er mit seinem Blute erkaufte hat.“³⁾

Also nicht die schwankenden Meinungen und Auffassungen des Tages, die wie die Schatten einer Landschaft über die Oberfläche der öffentlichen Meinung dahinfliegen, auch nicht die wissenschaftlichen Ansichten der Fachmänner in der Theologie, der Philosophie, der Naturwissenschaft oder

¹⁾ Gal. 1, 6—8.

²⁾ 2. Tim. 4, 1—5.

³⁾ Apgsch. 20, 28.

einer sonstigen profanen Disziplin bilden für die Kirche den ausschliesslichen Massstab bei Aufstellung oder Erklärungen ihrer Lehre oder geben die Richtlinien ab zur Feststellung ihrer Dogmen, zur Beschützung der Wahrheit oder zur Verwerfung des Irrtums, wenn die Wissenschaft dabei auch als Hilfsmittel dient, sondern leitende Regel und Gesetz für die *ecclesia docens* ist allein die Autorität Gottes, kraft welcher sie den Auftrag erhalten, „alle Völker alles zu lehren, was Christus gelehrt hat.“

Wer sich der Kirche gegenüber nicht auf diesen gläubigen Standpunkt zu stellen weiss, dass der Heilige Geist es ist, der durch seine göttlich berufenen Organe in der Kirche lehrt, dass die vom Stifter der Kirche eingesetzten Autoritäten es sind, durch welche diese geleitet und regiert wird, von dem trägt der Apostel kein Bedenken, zu sagen: „Er sei ausgestossen“; ¹⁾ hiervon ist weder ein Laie noch ein Geistlicher, selbst kein Bischof als Einzelperson oder in seiner Privateigenschaft ausgenommen. Die Autorität der lehrenden Kirche gründet sich auf göttliches Gesetz, da Christus, der Stifter der Kirche es so gewollt und für immer ausdrücklich festgesetzt hat, und kein Mitglied dieser Gemeinschaft hat ihm gegenüber das Recht, sich über diese seine Anordnung zu beschweren und zu fragen, warum er so getan.

Aus diesem Gesetze heraus verbietet deshalb die Kirche den einfachen Gläubigen, Bücher über Fragen der Religion zu veröffentlichen, bevor nicht die Druckerlaubnis der *ecclesia docens* eingeholt ist, ein Gesetz, dem die gelehrtesten Männer sowohl aus dem Klerus als auch dem Laienstande unterstehen. Dasselbe gilt natürlich auch vom mündlichen Lehren. Jeder Geistliche oder Laie, der lehrend in der Kirche auftritt, muss dazu die kirchliche Sendung haben, und was sie lehren, muss Lehre der Kirche sein, nicht aber ihre eigene Anschauung; pflanzen sie nicht treu die Lehre der Kirche, ihren Geist, ihren Inhalt fort, so gehören sie eben zu denjenigen, welche „verwirren

¹⁾ Gal. 1, 6—8.

und das Evangelium Christi verkehren wollen“, so dass von ihnen gilt: „Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“. ¹⁾

Und wenn die Kirche in gewissem Sinne eifersüchtig ihr Lehr- und Hirtenamt behütet und bewacht und jeden Versuch der Okkupation seitens Unberufener als freventlichen Eingriff in ihre heiligsten Rechte betrachtet und ihnen sofort entschieden entgegen tritt, so tut sie dies im vollen Bewusstsein ihrer göttlichen Pflicht, sich die Fundamente ihres Gebäudes zu erhalten, ihre von Gott gegebene Verfassung zu bewahren und den ihr von Christus anvertrauten Schatz des Glaubens und der Gnadenmittel rein und unversehrt zu behüten.

Bietet nicht die moderne Gesellschaft dasselbe Bild? Handelt nicht die weltliche Regierung nach ähnlichen Grundsätzen? Auch sie pflegt die höchsten öffentlichen Staatsämtern nur Männern zu übertragen, die sie für diese auswählt und mit eigenen Vollmachten versieht; sie duldet keine „Nebenregierungen“, sondern schliesst alle übrigen Personen, wie gut gesinnte Bürger sie auch sein mögen, von der aktiven Regierung strenge aus; nicht das „Volk“ regiert, selbst wenn nach einigen Theorien bei ihm ursprünglich die Gewalt ruht, oder es in konstitutionellen Staaten durch eine Vertretung an der Gesetzgebung teilnimmt, sondern ausschliesslich die tatsächlichen oder berufenen Träger der Staatsgewalten. Eine Umkehrung dieser Grundsätze würde Unordnung und Umsturz der bestehenden Verhältnisse bedeuten, die Staatsverfassung verleugnen und die bürgerliche Gesellschaft oder den Staat selbst in Gefahr des Unterganges bringen.

Was man allgemein in weltlichen Einrichtungen für selbstverständlich hält, wie könnte dies für direkt göttliche Anordnungen Schwierigkeiten und Widersprüche bieten! Wie ist es möglich, dass es trotzdem Katholiken gibt — Andersgläubige kommen für uns hier nicht in betracht —, deren Geist sich empört wider Vorschriften oder Gesetze, welche die Religion ihnen auferlegt! Katholiken, die dem durch den

¹⁾ Matth. 12, 30.

Beistand des Heiligen Geistes geleiteten Verhalten der Kirche widersprechen, an den für die Reinerhaltung der Glaubenslehren und der Disziplin von ihr getroffenen Massnahmen nörgeln, in Selbstüberhebung diese bekritteln oder offen sich gegen dieselben auflehnen! Der Geist der Welt oder die öffentliche Meinung betrachtet jeden Bürger, der sich unbedingt und rückhaltlos den Gesetzen und Anordnungen der Regierung unterwirft und treu dieselben befolgt, als guten, loyalen, patriotischen Staatsbürger; niemand findet darin eine Verdemütigung oder Erniedrigung seiner Stellung, eine Verleugnung oder ein Preisgeben seiner Persönlichkeit, eine Vernichtung seiner Selbständigkeit. Und derselbe Geist hält es für eine Erniedrigung des freien Menschen, für eine Verleugnung seiner Persönlichkeit, für eine Vernichtung des freien Willens, wenn ein gläubiger Katholik nach dem Geiste Jesu Christi in Angelegenheit der Religion oder des Seelenheiles sich der von Gott selbst gesetzten Autorität in der Kirche in Gehorsam fügt, „auf die Stimme seines Hirten hört“, seinen Verstand und Willen in Dingen des Glaubens dem kirchlichen Lehramte unterwirft! Wird diese Unterwerfung nicht einem göttlichen Lehrer, dem in der Kirche wirkenden Heiligen Geiste geleistet? Der Katholik als einfaches Mitglied der Kirche ist zwar bloss Schüler in dieser Gemeinschaft, aber Schüler Christi und seines Geistes. Wer sich den Anordnungen der durch den göttlichen Beistand geleiteten Kirche wissentlich widersetzt, der widersetzt sich den Anordnungen Christi selbst. „Wer euch hört, der hört mich, wer euch verachtet, der verachtet mich, wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat“. ¹⁾ Die Folge für die Missachtung oder hartnäckige Verwerfung der kirchlichen Autorität oder für den bewussten Ungehorsam gegen dieselbe spricht der ewige Richter aus in der Erklärung an seine Apostel: „Wer die Kirche nicht hört, der sei euch wie ein Heide oder Publikan“. ²⁾

Und was bedeutet schliesslich vom wahrhaft gläubigen Standpunkte aus Gelehrigkeit und Gehorsam gegen die vor-

¹⁾ Luk. 10, 16.

²⁾ Matth. 18, 17.

stehende, besonders die lehrende Kirche anders, als Übung der christlichen Demut, des Fundamentes, auf dem der Glaube und die Heiligkeit des ganzen Lebens des Christen beruhen, jener Tugend, die im Leben Christi in geradezu auffallender Weise hervorragt und die dieser seinen Jüngern immer wieder einschränkt. „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so könnt ihr nicht eingehen ins Himmelreich“. ¹⁾ „Lernet von mir, denn ich bin demütig und sanftmütig von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen“. ²⁾

Wie äusserst schwierig diese Tugend für den von Anfang an unter der Herrschaft des Stolzes stehenden Menschen ist, beweist das Widerstreben und das Aufbäumen des modernen Geistes gegen die Kirche und ihre Lehren und Anordnungen. Man folgt so gern Theorien, die dem menschlichen Stolze zusagen, besonders wenn es sich handelt um Sachen der Religion oder des Glaubens. Beeinflusst durch falsche Grundsätze, welche man vielfach in sich aufgenommen hat infolge zu enger Berührung mit der Welt, speziell mit dem liberalen Protestantismus, dessen Wesen der kritische Geist des Privaturteils bildet, hält man es gleichsam für eine moralische Unmöglichkeit, sich der kirchlichen Leitung speziell inbezug auf Lehre und Glauben voll und ganz hingeben zu können, sondern stellt sich so gern mit seinem eigenen Urteile über die von Gott der Kirche vorgesetzten Lehrer und Vorsteher und reagiert in Worten und Schriften gegen jede Unterweisung und Anordnung, die von diesen ausgehen. Natürlich geschieht das alles, wie schon erwähnt, im Namen der Wissenschaft, der Freiheit, der Kritik und des modernen Fortschritts. Dieser liberale Zeitgeist redet besonders den gebildeten Laien und den von diesem Geiste angesteckten Geistlichen vor über Rückständigkeit der Kirche, über Missachtung der modernen Kultur auf geistigen Gebieten, über Widersprüche zwischen Glauben und Wissen oder wie sonst die Sprache des Weltgeistes in seiner Überhebung über Religion und religiöse Autorität lauten mag. Wenn man nicht

¹⁾ Matth. 18, 1—4.

²⁾ Matth. 11, 29.

selten die Redensarten aus dem Munde von Katholiken hört, wie solche meist stereotyp wiederkehren, dann wird man erinnert an das Wort des Herrn: „Der weltlich gesinnte Mensch begreift nicht, was des Geistes Gottes ist“.¹⁾

Das oben genannte Hirtenschreiben des englischen Episkopats über Kirche und liberalen Katholizismus vom 29. Dez. 1900 zählt einige von jenen Redensarten auf, hinter welche sich der kirchliche Liberalismus verbirgt, und die man auch in Deutschland täglich hören und lesen kann. „In vergangenen Zeiten“, so heisst es in demselben, „sei der Episkopat oder die *ecclesia docens* nicht zuständig gewesen, christliche Lehren mit Genauigkeit vorzutragen, weil neuere Entdeckungen damals noch unbekannt waren; die Dogmen des katholischen Glaubens seien nicht unabänderlich, sondern nur Versuche zur Erreichung der Wahrheit, die unter dem Einflusse der modernen Wissenschaft zu korrigieren seien; das Lehramt der Kirche solle auf die Artikel oder Definitionen des katholischen Glaubens eingeschränkt werden; es sei gestattet, ihre übrigen Entscheidungen zu verwerfen; ihre Zensuren beiseite zu schieben; ihre Andachtsübungen zu kritisieren; ihre Autorität und namentlich diejenige der römischen Kongregationen zu verkleinern; ihrer Befähigung in der Behandlung philosophischer und naturwissenschaftlicher Einwendungen Misstrauen entgegen zu bringen; ihren Charakter so tief als möglich auf die Bedeutung einer blossen menschlichen Institution herabzudrücken; die Verfassung sowohl wie die Lehre der Kirche sei in Übereinstimmung zu setzen mit der sogenannten modernen Gedankenrichtung und dem Fortschritt der Welt; die Regierung der Kirche müsse in hohem Maße von den Laien als ein Recht geteilt werden; Männer von wissenschaftlicher Bedeutung und reicher Kultur des Geistes sollten sich bemühen, Mittel zur Erreichung dieses Zieles ausfindig zu machen; der Unterschied zwischen Hirt und Herde solle verschwinden, damit die gelehrtesten Vertreter der Laienschaft nicht länger als Schüler, sondern als Lehrer und Meister in Israel erscheinen könnten; das zu-

¹⁾ Vgl. 1. Kor. 2, 12; Joh. 3, 5. 6. 8; Röm. 7, 6; Gal. 5, 5.

nehmende Interesse der grossen Kreise des Volkes an kirchlichen Fragen und die Verbreitung der Bildung machten es notwendig, von der kirchlichen Autorität an die öffentliche Meinung Berufung einzulegen; den Gläubigen sei es gestattet, Missbräuche und Ärgernisse abzustellen und zwar eher durch Zuhilfenahme des Volkes und der weltlichen Macht als der kirchlichen Oberen; nachdem man den Papst der weltlichen Herrschaft beraubt, solle das Eigentum der Kirche nicht mehr durch die Diener der Kirche, sondern durch geschäftskundige Laien verwaltet werden; den Katholiken sei es gestattet, glaubens- und sittenfeindliche Dinge zu lesen, zu besprechen, wenn es ihnen beliebe; sie dürften sich katholisch nennen, die Sakramente empfangen, obgleich sie eine oder mehrere Glaubenswahrheiten leugneten; und in all diesen Beziehungen seien sie keiner kirchlichen Autorität oder der Zurechtweisung durch den Bischof unterworfen.“

Das sind einige Beispiele von Redensarten, denen man noch eine ganze Reihe anderer über Syllabus, Jesuitenmoral, römischen Wunder- und Aberglauben, Rückständigkeit der Katholiken auf allen kulturellen Gebieten, Formalismus im Gottesdienste etc. hinzufügen könnte. Man braucht nur einen einzigen Jahrgang einer gewissen Richtung von Journalen oder Zeitschriften durchzublättern, um einen kleinen Begriff zu bekommen von all den Schlagwörtern, hinter welchen sich mehr oder weniger versteckte Angriffe auf die Rechte und Freiheiten der Kirche, speziell ihre Tätigkeit inbezug auf ihr Lehramt verbergen, und in welchen sich einerseits eine Anmassung und Überhebung offenbart, die das Gegenteil von christlicher Demut und kindlichem Gehorsam darstellt, und andererseits nicht selten eine Unwissenheit in den Grundwahrheiten des katholischen Glaubens und eine Hinneigung zu protestantischen Anschauungen und liberaler Denkungsart verrät, dass wahrlich nicht der Geist Christi, der heilige Geist es ist, der aus solchen Katholiken spricht! Im übrigen befinden sich im neuen Syllabus selbst eine ganze Anzahl verurteilter Thesen, in welchen sich dieser moderne Geist der Kritik und Selbstüberhebung über die kirchliche Lehrautorität offenbart, und die neue Enzyklika Pascendi dominici gregis

Pius' X. vom 8. September 1907 hat denselben derart eingehend und trefflich charakterisiert, dass man diese nur zu lesen braucht, um ein lebendiges Bild von ihm zu erhalten. Derartige Modernisten, Reformer oder Kirchenverbesserer enthüllen mit ihren Redensarten nur zu offen ihren Mangel an lebendigem Glauben und hingebender Liebe zur Kirche.

Es ist nicht nötig, die Pflicht des Gehorsams gegen die kirchliche Lehrautorität seitens der Katholiken noch näher auseinanderzusetzen und zu begründen. Jeder gläubige Katholik kennt diese ohnehin aus seinem Katechismus. Es käme hier besonders inbetracht die Unterwerfung unter das Lehramt des Papstes als höchsten und unfehlbaren Lehrers für die ganze Kirche in Sachen des Glaubens und der Sitten, sowie speziell die Stellung der Katholiken zu den zur unmittelbaren Vertretung des Papstes bestehenden römischen Kongregationen, namentlich der des hl. Offiziums und der Indexkongregation. Da dieser Gegenstand jedoch bei Gelegenheit der Erklärung einzelner diesbezüglicher Thesen eigens behandelt werden wird, so können wir hier auf die betreffenden Ausführungen einfach verweisen und nach obigen allgemeinen Vorbemerkungen über die Existenz eines Lehramtes in der Kirche überhaupt sofort zum eigentlichen Gegenstand unserer Abhandlung übergehen.

II. Der neue Syllabus im allgemeinen.

Der seit langem in der Presse angekündigte und mit grosser Spannung erwartete „neue Syllabus“ ist durch Dekret der Kongregation des hl. Offiziums vom 3. Juli 1907 beschlossen, vom Papst Pius X. unterm 4. Juli bestätigt und die Publikation desselben sofort am folgenden Tage im Osservatore Romano amtlich vollzogen. Das Aktenstück selbst ist von Petrus Palombelli, Notar der hl. röm. und allgem. Inquisition, unterzeichnet und mit Siegel des hl. Offiziums beglaubigt.

Während der erste Syllabus Pius IX. vom 8. Dezember 1864 eine förmliche Geschichte hat, ist über die Entstehung des neuen nur wenig zu sagen. Derselbe war bereits seit mehreren Jahren projektiert und ist das Ergebnis eingehender Arbeiten der „hl. römischen und allgemeinen Inquisition“, deren Amt speziell in der Bewachung und Reinerhaltung des Glaubens besteht, weshalb auch der Papst sich in ihr den Vorsitz reserviert hat. Derselben gehörten bei Erlass des Syllabus an die Kardinäle S. Vannutelli als Unterpräfekt, dann di Pietro, Rampolla, Gotti, Ferrata, Respighi, Merry del Val, Steinhuber, Segna und Vives y Tuto, also wohl die hervorragendsten und erfahrensten Kurienkardinäle; auch fungiert in ihr eine Reihe von Gelehrten als Konsultoren, deren Arbeiten und Gutachten die Kardinäle für ihre Beschlüsse zugrunde legten.

Was den Namen „Syllabus“ anbetrifft, so war diese Bezeichnung für die Zusammenstellung oder Sammlung der hauptsächlichsten Irrtümer damaliger Zeit unter Pius IX. offiziell, und erschien dieses Aktenstück auch direkt als Kundgebung des apostolischen Stuhles selbst. Dagegen ist die gegenwärtige Zusammenstellung (Silloge) der

religiösen Irrtümer unserer Zeit bloss als „Dekret der hl. römischen und allgemeinen Inquisition“, jedoch unter ausdrücklicher Zustimmung Pius' X publiziert worden, was am Schlusse desselben eigens hervorgehoben wird: „Seine Heiligkeit hat den Erlass der vorbezeichneten Eminenzen gutgeheissen und bestätigt und befohlen, dass alle und jede der obenbezeichneten Behauptungen von allen als verworfen und verboten zu betrachten sind“. Obgleich die Bezeichnung „Syllabus“ nicht offiziell ist, so ist diese doch in und ausser Deutschland so allgemein gebräuchlich geworden, dass auch wir sie beibehalten zu müssen glaubten.

Wenn die Publikation des neuen Syllabus auch keinen solchen Sturm der Entrüstung seitens der akatholischen Presse hervorgerufen hat, wie dies beim ersten von Pius IX. der Fall war, so hat es doch nicht an heftigen Ausfällen der Gegner des Katholizismus auf die neue Kundgebung des apostolischen Stuhles gefehlt. Da dieselben jedoch von keinem Einflusse auf das Verhalten der Katholiken gegenüber dem Erlasse gewesen sind, so können wir sie füglich auch hier als belanglos übergehen. Alle Aufreizungen speziell der deutschen Katholiken von seiten der sogen. antiultramontanen Tagesblätter und Zeitschriften zum Ungehorsam gegen den apostolischen Stuhl haben nur die Wirkung gehabt, eine um so bereitwilligere und freudigere Unterwerfung unter die Lehrautorität der Kirche zu leisten. Obgleich die verurteilten Sätze rein das innere Gebiet des Glaubens behandeln, erdreistete sich die protestantische und jüdische Presse dennoch, gegen das Vorgehen Roms bezw. gegen den Inhalt des Dekrets zu protestieren und spielte dieses als ein die deutsche Wissenschaft und den theologischen Fortschritt ungerecht und grausam unterdrückendes Aktenstück auf. Und doch gibt es auch im Protestantismus Richtungen, die den neuen Syllabus nicht bloss im Stillen, sondern offen ebenso lebhaft begrüsst haben, wie die gläubigen Katholiken, da er gerichtet sei nicht gegen diesen, sondern gegen die „grundstürzenden“ Theologen des Christentums überhaupt. So musste selbst der sonst so verbissene „Reichsbote“ (Nr. 171, 1907) eingestehen, dass eine Reihe der Syllabussätze ebensogut den Werken

liberal-protestantischer Theologen und Kritiker wie den Schriften der fortgeschrittensten Reformkatholiken entnommen sein könnte. „Hier könnte man den Syllabus kaum tadeln, sobald es ihm nur um die biblische Wahrheit zu tun wäre, dass er sich gegen diese modern-kritische, skeptizistische Entwicklungstheologie und Philosophie wendet, die alle ewige Wahrheit negiert und alle absoluten Maßstäbe religiös-sittlicher Natur relativiert, die das Suchen nach der Wahrheit für etwas Grösseres hält als den Besitz der Wahrheit, und die deshalb auch über ihrem Wahrheitssuchen die ewige Wahrheit verliert“.

In der Tat, gerade unter diesem Gesichtspunkte kann auch der Nichtkatholik Verständnis für die Kundgebung des höchsten Wächters über die Erhaltung der Reinheit des christlichen Glaubens gewinnen, wie sich denn wirklich eine Anzahl vorurteilsfreier protestantischer Stimmen bereits in diesem Sinne geäußert hat. Jedenfalls hat jeder gläubige Katholik die neue Entscheidung des kirchlichen Lehramtes mit um so aufrichtigerer Freude begrüßt und ist dem apostolischen Stuhle dankbar, dass er laut seine Stimme erhoben gegen die Überhebung und Anmassung einer Geistesrichtung, die, sich über jede Autorität in der Kirche hinwegsetzend, mit ihren destruktiven Tendenzen alles Göttliche im Christentum zu untergraben und zerstören sucht. Deshalb wird der neue Syllabus eine Tat und ein ewiges Denkmal in der Geschichte Pius' X. bilden.

Dass die liberale Theologie, wie überhaupt der ganze sog. Modernismus oder Reformkatholizismus, durch den neuen Syllabus sich schwer getroffen fühlt, ist selbstverständlich. So stellte die reformkatholische Lyoner Wochenschrift „Demain“ nach Erscheinen desselben ihre Publikation sofort ein. Nicht bloss die Opportunität oder Zeitgemässheit eines derartigen Vorgehens Roms gegen die „fortschrittliche-theologische Wissenschaft“ unter gegenwärtigen Verhältnissen wurde in Frage gestellt, sondern dem apostolischen Stuhle selbst das Recht dazu bestritten. So fragt ein angeblich „deutscher katholischer Theologe“ ganz frech in einem Artikel der Wiener „Neuen freien Presse“ unter dem Titel „Der neue

Syllabus“¹⁾: „Welche Beweise von Kompetenz man in Rom für die theologische Wissenschaft gegeben habe?“ Wenn dieser „Theologe“ dann meint, „ein Strom lasse sich nicht durch eine Bretterwand aufhalten,“ so sollte derselbe jedenfalls wissen, dass eine Lehrentscheidung der kirchlichen Behörden für die Katholiken denn doch etwas mehr bedeutet als eine blosse „Bretterwand“, nämlich einen festen Damm bildet, durch den der „Strom“ nicht aufgehalten, sondern vielmehr in sein natürliches Bett zurückgeleitet werden soll, damit er keine Verheerungen über seine Ufer hinaus anrichte. Auch die Kirche will Fortschritt auf allen Gebieten der natürlichen und theologischen Wissenschaften, wie These 57 ausdrücklich hervorhebt, aber es muss dieser Fortschritt ein in seinen von der Natur vorgeschriebenen Grenzen sich bewegender bleiben, soll er nicht Unordnungen, Umwälzungen und Zerstörungen im Gefolge haben. Dass die neuesten Bewegungen auf den theologischen, speziell exegetischen Gebieten tatsächlich gefahrbringende Grenzüberschreitungen sich haben zuschulden kommen lassen, das bezeugen, ganz abgesehen von den schlagenden Beweisen in der Enzyklika Pius' X. *Pascendi dominici gregis* vom 8. Sept. 1907, zur Genüge die einzelnen im Syllabus verworfenen Sätze. In diesen werden nicht mehr christliche und noch weniger katholische Lehren vertreten, sondern Anschauungen, deren Wurzeln auf protestantisch-rationalistischem Boden gewachsen sind. Wie weit bereits dieser liberale Subjektivismus in die katholische Theologie eingedrungen, zeigt eine ganze Reihe von literarischen Erscheinungen insbesondere der kritischen Exegese und der Dogmengeschichte. Der apostolische Stuhl musste hier Wandel schaffen, indem er wenigstens jene Sätze bezeichnete, die die Fundamente des Christentums untergraben und direkt zum dogmenlosen Protestantismus führen.

Derartige Verurteilungen oder Verwerfungen von irrigen oder falschen Religionssätzen zum Zwecke der Reinerhaltung der christlichen Lehre, wie solche unser Syllabus enthält,

¹⁾ Nr. 15433 v. 10. Aug. 1907.

sind in der katholischen Kirche zu allen Zeiten vorgekommen. Schon die Apostelgeschichte weiss davon zu erzählen und fast jedes Konzil hat sich damit befasst. Zensurierungen und Kondemnierungen von Irrtümern auf dem Gebiete der Religion bilden, wie das in der Natur und Aufgabe der Kirche als der von Christus beauftragten Lehrerin der Menschheit liegt, eine regelmässige Form der kirchlichen Lehramts-tätigkeit.

Ausgeübt wird diese tatsächlich entweder dadurch, dass die Kirche durch Formulierung oder Aufstellung positiver Sätze die katholische Lehre als solche präzisiert, also in eine bestimmte Fassung bringt und diese dann den Gläubigen als positive Glaubensnorm vorlegt, oder die gegenteiligen Lehren, sei es wörtlich, sei es von ihr selbst zu Sätzen stilisiert, als irrig, falsch, häretisch, dem Glauben gefährliche oder in ähnlichen Ausdrücken verurteilt. Im letzteren Falle wird alsdann nur das Negative der katholischen Lehre bezeichnet, nicht aber die positive Doktrin in formulierten Sätzen ihr gegenübergestellt; dieses hat der Katholik selbst auf dem Wege der Schlussfolgerung zu tun. Derartige verworfene Thesen oder Propositionen auf dem Gebiete der Glaubens- und Sittenlehre gibt es eine ganze Reihe, wie aus jedem grösseren mit dieser Materie sich befassenden Werke zu ersehen ist.¹⁾ Wer übrigens die Religionsgeschichte der Menschheit nur einigermassen kennt, wird sich darüber nicht wundern. In tausend Gestalten hat sich zu allen Zeiten der Irrtum in dem nach Wahrheit ringenden, aber durch Sünde und Leidenschaften verdunkelten Verstande des Menschen erhoben und wird sich erheben zu allen Zeiten. Namentlich aber religiöse Verirrungen werden auftauchen, solange es Menschen gibt. Gerade aus diesem Grunde hat Christus, wie oben ausgeführt wurde, in seiner von ihm gestifteten Kirche ein ständiges Lehramt eingesetzt, nicht bloss zur Verbreitung, sondern speziell auch zur Reinerhaltung seiner ihm anvertrauten Lehre. Um hierzu imstande zu sein, statete er dasselbe mit Unfehlbarkeit aus, indem er ihm

1) Vgl. Denzinger, Enchiridion.

seinen fortwährenden Beistand verhieß und zu diesem Behufe der Kirche den Heiligen Geist, den „Geist der Wahrheit“ sandte, der sie „alle Wahrheit lehren“ werde.¹⁾

Kein Katholik kann und wird deshalb der Kirche das Recht bestreiten, als Lehrerin und Wächterin des Glaubens dort einzuschreiten, wo sich die Gefahr verderblicher Irrtümer zeigt und falsche Lehren den wahren Glauben bedrohen. Ja, jeder Gläubige muss es vom kirchlichen Lehramte sogar erwarten und gewisserweise fordern, dass er unterrichtet werde über die wahre Lehre, so oft in dieser Beziehung Irrungen oder Zweifel auftauchen, damit „sie nicht in den Geistern Wurzeln fassen und die Reinheit des Glaubens verfälschen“, sondern jeder mit Sicherheit weiss, welches seine Stellung und sein Verhalten ihnen gegenüber sein muss. Aus diesem Pflichtgeföhle heraus hat deshalb auch Pius X. durch das hl. Offizium die verderblichsten Irrtümer unserer Zeit über die Heilige Schrift und die Hauptgeheimnisse des Glaubens zusammenstellen, verwerfen und verbieten lassen, und jeder Katholik, der es Ernst nimmt mit seiner Religion, wird ihm hierfür Dank wissen.

Was die Autorität des neuen Syllabus und die Art der Verpflichtung der Unterwerfung unter denselben seitens der Katholiken angeht, so kann es in erster Beziehung keinem Zweifel unterliegen, dass durch ihn Sätze verurteilt werden, die direkt der ausgesprochenen kirchlichen Lehre bezüglich der Heiligen Schrift, der göttlichen Person Christi, des Ursprungs und der Bedeutung der hl. Sakramente sowie der kirchlichen Verfassung entgegenstehen. Obgleich die meisten Sätze teils wörtlich, teils auszöglich den Schriften Loisy's und seiner Schule entnommen sind, so bildet doch jede einzelne verworfene These als solche einen selbständigen Satz von prinzipieller Bedeutung. Das hl. Offizium hat es nämlich grundsätzlich vermeiden wollen, die Autoren bzw. deren Schriften zu nennen, aus welchen die einzelnen Thesen gezogen wurden, und deshalb jeden Satz so formuliert, dass er auch ausserhalb des Zusammen-

¹⁾ Joh. 16, 13.

hanges zu verstehen und als ein für sich bestehendes Ganze zu nehmen ist.

Hieraus folgt aber, dass die einzelnen Thesen, obgleich ihre Verwerfung nicht unmittelbar vom apostolischen Stuhle ausgegangen, sondern bloss als das Werk einer römischen Kongregation publiziert ist, dem indes der Papst seine ausdrückliche Zustimmung gegeben hat, nicht bloss im Gewissen verpflichten, sondern auch eine Glaubensverpflichtung in sich schliessen, insofern und insoweit nämlich die einzelne These tatsächlich eine Häresie darstellt, infolgedessen der Ungehorsam gegen eine ganze Reihe der Syllabussätze eine Sünde gegen den Glauben involvieren würde, nicht zwar deshalb, weil die betreffenden Sätze erst jetzt vom Syllabus proskribiert worden, sondern weil diese auch ausserhalb desselben eigentliche Irrlehren sind, indem die entsprechenden Glaubenswahrheiten schon früher von der Kirche feierlich entschieden oder klar von der Heiligen Schrift gelehrt oder stets in der Kirche einmütig geglaubt oder vom ordentlichen kirchlichen Lehramte, dem Papst oder einem allgemeinen Konzil, für die ganze Christenheit verkündet worden sind. Mit Ausnahme einiger Thesen nichtdogmatischer Natur tragen tatsächlich alle anderen den Charakter wirklicher Glaubensgegensätze an sich, so dass also hier eine eigentliche Glaubensverpflichtung vorliegt. Ist der Katholik auch nur im Gewissen verpflichtet, sich dem Dekret des hl. Offiziums als solchem sowohl äusserlich als innerlich zu unterwerfen, da dasselbe in dieser Eigenschaft keine unfehlbare feierliche Lehrentscheidung darstellt, so wäre es dennoch eine Glaubensversündigung oder Häresie, sich über die einzelnen Sätze dieses Dekrets, sofern und soweit sie tatsächliche Irrlehren enthalten, aus dem Grunde hinwegzusetzen, weil sie nicht direkt durch das unfehlbare Lehramt in der Kirche, sondern bloss durch eine diesem untergeordnete Behörde als verworfen bezeichnet sind.

Wo demnach eine These offenbar einer Glaubenslehre widerspricht, ist sie als eine häretische von jedem Katho-

liken zu verwerfen. Liegt ein verurteilter Satz zwar auf dem Gebiete der kirchlichen Disziplin, wie dies bei einigen der Fall ist, so verlangt doch der Gehorsam gegen eine mit päpstlicher Gewalt ausgestattete kirchliche Behörde die Zustimmung auch zu deren Verwerfung; indes erfordert dieser keine Glaubenszustimmung, sondern eine blosser Unterwerfung oder Zustimmung des Willens, indem dem Dekret als solchem überhaupt nur disziplinäre Kraft zukommt. Dieses proskribiert zwar alle 65 aufgestellten Sätze, aber durch diese Verwerfung werden die einzelnen Sätze, auch wenn sie auf dem Gebiete des Glaubens liegen, an sich noch nicht zu häretischen; der Charakter der Häresie, also des Gegensatzes zu einem Dogma, muss sich jeweils aus dem Inhalte derselben ergeben. Das Dekret erklärt die einzelnen Sätze nicht als häretische, sondern weist auf diese als solche durch ihre „Verwerfung“ und ihr „Verbot“ hin, so dass der Katholik sie ebenfalls zu verwerfen und zu verurteilen hat, und zwar wenn der Inhalt sich als direkt häretisch erweist, unter Strafe der dem Papste speziell reservierten Exkommunikation.¹⁾

Bezüglich der Interpretation unseres Dekretes gelten dieselben Regeln wie bei der des ersten Syllabus Pius' IX. Was wird in den einzelnen der 65 Sätze verworfen und was wird durch die Verwerfung als positive Lehre behauptet? Der Syllabus verurteilt, wie oben schon hervorgehoben, formell und unmittelbar nur Irrtümer, aber dadurch werden mittelbar auch Wahrheiten aufgestellt und gelehrt, und die Pflicht, auf der einen Seite einen Irrtum zu verwerfen, schliesst auf der anderen von selbst die Pflicht in sich, die demselben entgegengesetzte Wahrheit anzunehmen. Ergibt sich ferner die Kondemnierung eines Irrtums als eine berechnete und begründete, dann ist damit auch die entgegenstehende Lehre, soweit sie mit Sicherheit aus dem Gegensatz eruiert werden kann, ohne weiteres als eine berechnete und begründete anzuerkennen.

Was verwirft der Syllabus und was will er durch die Verwerfung behaupten? Das ist bei jedem Satze die

¹⁾ Motu proprio Pius' X. v. 18. Nov. 1907.

entscheidende Frage, die auf dem Wege der wissenschaftlichen Untersuchung zu beantworten ist. Während der Inhalt des gegebenen verworfenen Satzes meist leicht erkannt werden kann, ist dies bezüglich des entgegengesetzten Satzes oder der positiven Behauptung nicht immer sofort der Fall, da dieser erst durch die Tätigkeit des Denkens, durch richtige Schlussfolgerung gewonnen werden muss. Es kommen hier deshalb nicht bloss die allgemeinen Regeln der Logik zur Anwendung, sondern auch die der Gesetzesinterpretation überhaupt, sowie die Kenntniss von bereits anderweitig feststehenden positiven Entscheidungen und die Absicht des Gesetzgebers, welche besonders aus den Umständen, unter welchen er gesprochen, zu eruieren ist. Bei dieser ganzen geistigen Tätigkeit sind nicht bloss theologische und kanonistische Kenntnisse nötig, sondern auch ganz besonders strenge Objektivität; kein Satz darf zugunsten einer Schule oder einer bestimmten theologischen Lehrmeinung ausgebeutet oder tendenziös aus ihm mehr entnommen werden, als er wirklich enthält.

Welches sind nun die Regeln im einzelnen, die bei der Interpretation des neuen Syllabus speziell zur Anwendung zu kommen haben? Von der richtigen Anwendung derselben hängt vielfach nicht bloss das Verständnis des Inhalts, sondern auch der ganzen Tragweite einer These ab.

Zunächst ist bei der Erklärung der einzelnen Sätze darauf zu achten, dass es sich bei ihnen um ein Verwerfungsurteil handelt, also um eine odiose Sache und hier deshalb die erste Regel der Gesetzesinterpretation zur Anwendung kommen muss: *Odiosa sunt restringenda*. Jeder Satz muss stets im strikten Sinne erklärt, d. h. soviel als möglich beschränkt und eingeengt werden. Das bedeutet keine Abschwächung desselben, sondern ist einfach Anwendung der ersten Interpretationsregel jedes derartigen Satzes auch auf irgend einem anderen Gebiete. Der Syllabus verurteilt nur das, was nach dem strengen Wortlaute der These in wirklichem und offenbarem Widerspruche mit der Lehre oder den Gesetzen der Kirche steht, bezw. der kontradiktorische Gegensatz desselben gilt als positive Lehre der

Kirche nur insoweit, als er auch sonst gelten würde, wenn er nicht durch Kondemnierung seines Gegenteils im Syllabus enthalten wäre. Dieser stellt keine an sich neue Lehre auf oder entscheidet in positiver Form eine bestehende Kontroverse, sondern verwirft nur das, was einer bereits klaren und ausgemachten Lehre oder einer schon bestehenden Vorschrift der Kirche entgegensteht. Nach katholischer Lehre ist die kirchliche oder päpstliche Lehrgewalt überhaupt keine Quelle einer neuen Offenbarung. Neues kann selbst der Papst nicht lehren, wie solches die Gegner der Kirche in ihrer Unwissenheit in katholischen Dingen glauben und behaupten; er kann lediglich die Wahrheiten, welche in der christlichen Offenbarung implicite enthalten sind, kraft seines höchsten Lehramtes in zeitgemässer Weise zum Ausdruck bringen. Eine derartige päpstliche Machtvollkommenheit ist übrigens gar nicht zu vergleichen mit der, welche sich z. B. jeder einzelne Protestant beilegt, indem derselbe die Bibel als solche absolut frei und unabhängig zu interpretieren das Recht für sich in Anspruch nimmt; er hält sich nur an das gebunden, was er nach eigener Forschung und Erkenntnis in seiner subjektiven Überzeugung als wahr oder richtig erkannt hat. Der Katholik dagegen ist objektiv gebunden an den Inhalt oder die Lehre der gesamten Offenbarung, wie sie von der Kirche festgehalten und autoritativ vermittelt wird, weshalb dieser Grundsatz auch als Regel bei der Interpretation der Sätze unseres Syllabus in Anwendung zu kommen hat.

Sodann ist im Auge zu behalten, dass der Syllabus, wie schon oben erwähnt, keine neuen positiven Sätze enthält, sondern nur Thesen oder Sätze verwirft und verbietet. Mit dieser Proskribierung wird meist nur der kontradiktorische, nicht aber der konträre Gegensatz als wahr behauptet und zwar nur in dem Grade, als dies die Natur und der Qualifikationsgrad des verworfenen Satzes selbst sichtbar machen. Wenn von der Wand behauptet wird, dass sie nicht weiss sei, so wird ihr bloss die weisse Farbe bestritten, damit ist aber keineswegs gesagt, dass sie schwarz

sei; sie kann trotz der Negation des Weissseins irgend eine andere nichtweisse Farbe, als blaue, grüne etc. haben.

Um ferner den Sinn eines kondemnierten Satzes zu erfassen, muss derselbe im Zusammenhange des Werkes ihres Autors, dem er entlehnt ist, und in der Bedeutung, in welcher sein Anhänger ihn hat genommen wissen wollen und selbst tatsächlich verstanden hat, aufgefasst und erklärt werden. Die meisten verurteilten Thesen sind nämlich aus dem Kontext des Werkes eines Verfassers gezogene und ins Lateinische übertragene kurze Sätze, die deshalb auch nur in dem Sinne verurteilt werden, den der betr. Autor mit denselben verband. Indes bewirkt dieser Umstand keine grosse Schwierigkeit bei unserem Syllabus. Denn, wie schon oben hervorgehoben, sind die meisten in ihm enthaltenen Thesen zwar fast wörtlich, andere nur inhaltlich den Werken eines Loisy entnommen,¹⁾ aber in der Weise, dass jede einzelne These zu einem selbständigen und unabhängigen Satze formuliert worden ist, so dass er als solcher auch ohne Zusammenhang mit dem Kontexte, in welchem er steht, zu nehmen ist. Die Kenntniss des Zusammenhanges erleichtert zwar das Verständnis des Sinnes der betr. These, weshalb auf denselben event. Rücksicht zu nehmen ist, dieser hängt jedoch nicht derart von ihm ab, dass er nicht auch ohne diesen Konnex zu verstehen wäre. Es ist das eben ein grosses Verdienst der Kongregation, dass sie jedem Satze eine gegenüber dem Werke des Autors, dem er entnommen ist, selbständige Fassung mit prinzipieller Bedeutung gegeben hat; jeder Satz bildet ein abgerundetes, abgeschlossenes, in sich verständliches Ganze, so dass deshalb auch das kontradiktorische Gegenteil meist sofort sich von selbst ergibt.

Bei dem Texte der verurteilten Sätze ist besonders auf die einzelnen Ausdrücke desselben zu achten, auf welchen der Schwerpunkt oder Nachdruck liegt. Nicht selten ist eine These verurteilt bloss wegen einer einzigen Redewendung, die indes derart ist, dass von ihr ausschliesslich die Verkehrtheit des ganzen Satzes abhängt. So wird z. B. Satz 5

¹⁾ In Betracht kommen: *Autour d'un petit livre*, Paris 1903, und *L'Évangile et l'Église*, stets zitiert in der Übersetzung, München 1904.

deshalb verurteilt, weil in ihm behauptet wird, der Kirche stehe in keiner Weise zu, über Behauptungen rein menschlicher Wissenschaft ein Urteil zu fällen. Die These hätte recht, wenn sie allgemein sagen würde, der Kirche stehe es nicht zu, über Behauptungen rein menschlicher Wissenschaften zu urteilen, denn tatsächlich hat die Kirche nur auf religiösem Gebiete eine Lehrgewalt. Dass sie aber in keiner Weise ein solches Recht besitze, ist falsch, denn es sind Fälle möglich, in denen die menschliche Wissenschaft durch Überschreitung ihres Gebietes in Konflikt mit religiösen Dingen kommen kann, wo deshalb die Kirche die Gewalt oder das Recht haben muss, über diese Übergriffe seitens derselben ein Urteil zu fällen, so dass sie also wenigstens indirekt die weltliche oder menschliche Wissenschaft zum Gegenstand ihrer Beurteilung machen kann.

Was nun die 65 verurteilten Sätze als Ganzes betrifft, so sind dieselben zwar nicht in eine systematische Ordnung gebracht, wie das beim Syllabus Pius' IX. der Fall war, aber es lassen sich trotzdem in ihm Einzelgruppen unterscheiden, so dass man nicht, wie es geschieht, von einer „bunten Reihe“ sprechen kann.

Die Thesen 1—8 enthalten eine Anzahl von Angriffen auf das kirchliche Lehramt und dessen verpflichtende Kraft, indem sie eine Unabhängigkeit und Superiorität gegenüber der göttlichen Lehrautorität in der Kirche erstreben.

In den Sätzen 9—19 werden die falschen Aufstellungen auf dem Gebiete der Exegese, wie solche besonders in Frankreich durch Loisy und seine Schule gemacht und von dort aus auch in anderen Ländern verbreitet worden sind, zum Schutze der Göttlichkeit der Heiligen Schrift verurteilt und verboten.

Die Sätze 20—26 sind Konsequenzen aus diesen falschen exegetischen Grundanschauungen, indem sie den Offenbarungsbegriff umzudeuten suchen, infolgedessen sie diesen gänzlich inhaltlos und wertlos machen.

Die Sätze 27—38 negieren sodann die wichtigsten Dogmen des Christentums bezüglich der Erlösung, speziell über die Person Christi, seine Gottheit, sein übernatürliches Wissen,

den Sühnecharakter seines Leidens und Sterbens und seine leibliche Auferstehung.

In den Sätzen 39—51 wird die göttliche Einsetzung und Wirksamkeit der Heilmittel in der Kirche, insbesondere der Sakramente, gelehrt.

Die Sätze 52—63 suchen die Gründung der Kirche durch Christus, ihre wesentliche Einrichtung und Tätigkeit zu untergraben.

Die Sätze 64 und 65 geben die Mittel an, wie sich die Kirche reformieren könne und müsse, indem sie sich ihrer Dogmen entledige und sich mit dem liberalen und dogmatischen Protestantismus uniformiere.

Alle diese Irrtümer, die grösstenteils geradezu umstürzend für Christentum und Kirche sind, haben, wie die „Stimmen aus Maria-Laach“ mit Recht hervorheben,¹⁾ ihre Quelle in der rationalistischen Methode der protestantischen Dogmengeschichte, wie solche besonders in Deutschland seit einigen Dezennien gepflegt wird und von der teilweise auch die katholische Theologie nicht unberührt geblieben, obgleich nicht ein einziger von den 65 verurteilten Sätzen direkt einem deutschen Werke entnommen ist. Damit soll jedoch durchaus nicht behauptet werden, dass nicht inhaltlich auch in deutschen Schriften Aufstellungen und Gedankengänge sich finden, welche die in den verurteilten Sätzen enthaltenen Irrtümer offen oder versteckt vertreten. Ich glaube dies ausdrücklich hier zur Vermeidung von Missverständnissen hervorheben zu sollen.

Der Zweck des neuen Syllabus wird kurz in der Einleitung zu demselben wörtlich ausgesprochen: „Ein beklagenswertes Verhängnis ist es fürwahr, dass unsere Zeit, jedes Zügels überdrüssig, in ihrem Streben nach den Höhen der Erkenntnis nicht selten in der Weise dem Neuen nachjagt, dass sie mit Preisgabe dessen, was als Geisteserbe der Menschheit zu betrachten ist, in die schwersten Irrtümer hineingerät. Solche Irrtümer müssen aber um so verderblicher sein, wenn es sich um die heiligen Wissenschaften handelt,

¹⁾ Bd. 73, H. 2, S. 136.

um die Auslegung der Heiligen Schrift, um die Hauptgeheimnisse des Glaubens. Da ist es überaus betrübend, dass es auch unter den Katholiken nicht wenige Schriftsteller gibt, welche mit Überschreitung der von den Vätern und von der Kirche selbst gezogenen Grenzlinien unter dem Scheine eines tieferen Verständnisses und unter dem Vorwande einer historischen Auffassung einen solchen Fortschritt der Glaubensdogmen suchen, der in Wirklichkeit deren Untergrabung gleichkommt.

„Damit nun Irrtümer dieser Art, wie sie tagtäglich unter den Gläubigen ausgestreut werden, nicht in den Geistern Wurzel fassen und die Reinheit des Glaubens verfälschen, hat Se. Heiligkeit unser Heiliger Vater Papst Pius X. bestimmt, dass durch das Tribunal der heiligen römischen und allgemeinen Inquisition die hauptsächlichsten derselben verzeichnet und verurteilt werden.

„Demzufolge haben die Generalinquisitoren für Sachen des Glaubens und der Sitten, Ihre Eminenzen die hochwürdigsten Herren Kardinäle, nach sorgfältiger Untersuchung und nach Anhörung der Gutachten der hochwürdigen Herren Konsultoren ihr Urteil dahin abgegeben, dass folgende Sätze zu verwerfen und zu verbieten seien, wie sie in vorliegendem Erlass verworfen und verboten werden“.¹⁾

Jeder gläubige Katholik, der auch nur oberflächlich die gegenwärtigen modernistischen oder reformerischen Bewegungen auf dem Gebiete der katholischen Theologie verfolgt hat, war mit banger Sorge erfüllt für den Glauben so vieler Katholiken, der durch die protestantisierenden Strömungen in derselben den grössten Gefahren ausgesetzt wurde. Es musste den die Grundlagen und das Wesen des Christentums gefährdenden neuen theologischen Richtungen ein entschiedenes Halt zugerufen, endlich ein autoritatives Urteil entgegengestellt werden.

Rom hat nunmehr gesprochen. Der verwegene theologische Liberalismus oder Modernismus eines Loisy, Tyrell etc., der den Lehrsätzen eines Ritschl, Schleiermacher, Kant, Har-

¹⁾ Nach der Übersetzung in den „Stimmen aus Maria-Laach“ a. a. O

nack nahe steht und auch in der katholischen Theologie einen fast schrankenlosen Subjektivismus, der die Grenzlinien zwischen Dogma und Kritik zu verwischen und die Zügellosigkeit der Wissenschaft auf biblischem und dogmenhistorischem Gebiete zu entfesseln drohte, ist nicht bloss verwarnt und vermahnt, sondern als Irrweg bezeichnet worden. Um einen Begriff zu erhalten von diesem sogen. Modernismus in der heutigen Theologie und damit die Berechtigung, ja Notwendigkeit des neuen Syllabus zu illustrieren, möge eine Schilderung desselben aus offenbar kundiger Feder der unverdächtigen Frankfurter Zeitung¹⁾ dienen:

„Nach zwei Zielen bewegt sich der Strom des katholischen Geisteslebens, der kurzweg mit dem Namen »Modernismus« bezeichnet wird. Die Katholiken wollen von den Fortschritten der Wissenschaft profitieren; sie wollen die Kluft, die sich zwischen Glauben, Religion und Kirche einerseits und der Wissenschaft anderseits aufgetan hat, überbrücken; sie wollen, dass die Kirche in ihrem ganzen Wesen wissenschaftlicher werde, dass sie sich den Anforderungen einer gereiften Erkenntnis anpasse. Dies gilt für die Wissenschaft im allgemeinen, also für die Natur- und Geisteswissenschaften, wie für die kirchliche Wissenschaft im besonderen, und namentlich für die Erklärung der heiligen Schriften, aus denen das ganze System, Christentum, Katholizismus und Papsttum, seinen Bestand und seine Berechtigung herleitet mit der Behauptung, dass in jenen Schriften eine übernatürliche, göttliche Offenbarung enthalten sei. Nun hat aber die Wissenschaft auf fast keinem Gebiete so gründlich aufgeräumt, wie gerade auf diesem. Wir wissen jetzt, dass das alte Testament keine übernatürliche Offenbarung enthält, sondern seine religiösen Ideen aus rein menschlichen Quellen, aus Ägypten und vornehmlich aus Babylon bezogen hat; wir wissen, dass die Evangelien keine Geschichte, sondern nur Erbauung geben wollen, dass sie also vieles enthalten, was einer kritischen Betrachtung nicht standhält, und

1) Nr. 201 v. 22. Juli 1907.

namentlich vieles, was spätere Zutat ist, also keine zuverlässige Kunde gibt vom Ursprung des Christentums, sondern nur von den Meinungen und Stimmungen, von den Zuständen und Verhältnissen der bereits entwickelten christlichen Gemeinde. Man braucht nicht so weit zu gehen wie Kalthoff, der behauptet hat, Jesus habe nie gelebt; aber das wird jetzt von der biblischen Wissenschaft allgemein als erwiesen angesehen, dass die Sprüche eines gewissen Jesus in Verbindung mit der Sage über seine Persönlichkeit nur den Kern geliefert haben, um den sich in Rom unter Mitwirkung messianischer, griechisch-philosophischer, römisch-proletarischer und römisch-universaler Ideen die neue Religion kristallisiert und gebildet hat.“

Wer durch diese Darstellung des „Modernismus“ noch nicht über das Wesen desselben klar geworden ist, dem hat Pius X. selbst durch seine Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. Sept. 1907 jedenfalls die Augen geöffnet, indem er in ihr mit jeden Unbefangenen überzeugenden Argumenten dargetan, dass es sich bei demselben nicht um eine Häresie, sondern um „ein ganzes Bündel von Häresien“ handelt, wie wir das in einer in nächster Zeit erscheinenden Broschüre über besagtes Rundschreiben eigens darlegen werden. Die 65 verurteilten Thesen unseres Syllabus stellen weiter nichts dar als nur Folgerungen dieses modernistischen Systems und bilden als solche den besten Beweis, um jedem gläubigen Katholiken nicht bloss die Opportunität, sondern auch die Notwendigkeit des neuen Syllabus zu zeigen. Einer weiteren Begründung bedarf sein Erscheinen deshalb nicht. Gehen wir daher sofort zur Erklärung der einzelnen verurteilten Thesen selbst über.

III. Der neue Syllabus im besonderen.

These 1.

Ecclesiastica lex quae praescribit subicere praeviae censurae libros Divinas respicientes Scripturas, ad cultores critices aut exegeseos scientificae librorum Veteris et Novi Testamenti non extenditur.

Das Kirchengesetz, welches vorschreibt, Bücher über die Heilige Schrift einer vorausgehenden Zensur (Approbation) zu unterwerfen, erstreckt sich nicht auf die Vertreter der Bibelkritik und der wissenschaftlichen Exegese der Bücher des Alten und Neuen Testaments.

Gegensatz: Das Kirchengesetz, welches vorschreibt, Bücher über die Heilige Schrift einer vorausgehenden Zensur (Approbation) zu unterwerfen, erstreckt sich auch auf die Vertreter der Bibelkritik und der wissenschaftlichen Exegese der Bücher des Alten und Neuen Testaments.

Der Sinn obiger verurteilter These kann nicht zweifelhaft sein. Die wissenschaftliche Bibelkritik und Exegese sollen nach ihr der kirchlichen Kontrolle nicht unterstehen, deren Werke nicht der kirchlichen Approbation bedürfen. Diese Behauptung setzt sich in direkten Gegensatz zu den kirchlichen Bestimmungen.

Nach der Vorschrift des Konzils von Trient (Sess. IV., decretum de editione et usu sacr. librorum) soll es niemanden erlaubt sein, „imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere, aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab Ordinario, sub poena anathematis et pecuniae in canone concilii Lateranensis apposita“. Letztere Strafbestimmung hat sodann die bekannte Constitutio Apostolicae Sedis Pius' IX. vom 12. Oktober 1869 dahin eingeschränkt, dass der excommunicatio nemini reserv. nur die-

jenigen unterliegen sollen, „qui libros de rebus sacris tractantes sine Ordinarii approbatione imprimunt aut imprimi faciunt“.

Hiermit ist der Druck oder die Herausgabe der Heiligen Schrift selbst sowie von Büchern über dieselbe ohne Erlaubnis des Ordinarius (Bischofs, Kapitelsvikars) unter Strafe der eo ipso eintretenden Exkommunikation gestellt. Schon eine Entscheidung des Hl. Offiziums vom 22. Dez. 1880 versteht unter „libri de rebus sacris“ alle „libri sacrarum scripturarum, nec non earundem adnotationes aut commentarii“. Dieser Entscheidung entsprechend bestimmt denn auch die Const. Officiorum ac munerum Leo's XIII. vom 25. Jan. 1897 in n. 48: „Qui sine Ordinarii approbatione sacrarum scripturarum libros, vel earundem adnotationes vel commentarios imprimunt aut imprimi faciunt, incident ipso facto in excommunicationem nemini reservatam.“

Dass unter die „imprimentes aut imprimi facientes“ nicht bloss Verleger und Drucker fallen, sondern speziell auch der Autor oder Verfasser solcher Werke, darüber hat unter den Kanonisten nie ein Zweifel bestanden. Trotzdem gab es katholische Exegeten, welche behaupteten, obige Bestimmungen des Kirchengesetzes gelten nicht für rein kritische oder wissenschaftliche Bearbeitungen der Bücher des Alten und Neuen Testamentes.¹⁾ Diese Ansichten oder Behauptungen verwirft unser Syllabus, so dass also in Zukunft überhaupt kein Zweifel mehr darüber obwalten kann, dass bei Strafe der ohne weiteres eintretenden Exkommunikation jedes Werk, das die Heilige Schrift als Ganzes oder in ihren einzelnen Teilen in irgend einer sei es textkritischen, sprachlichen, exegetischen, rein wissenschaftlichen oder populären Form zum Gegenstand der Behandlung macht, der vorherigen Zensur des Ordinarius des Druckortes unterliegt.

Der Zweck dieser disziplinären Bestimmung ist klar. Die Heilige Schrift bildet die Hauptquelle des christlichen Glaubens, weshalb die Kirche diesen ihr anvertrauten göttlichen Schatz mehr als jeden anderen zu behüten und rein und unverfälscht zu bewahren die Pflicht hat. Wenn man bedenkt,

¹⁾ So speziell Loisy, dessen Werk „Autour d'un petit livre“, S. X f., zur Aufstellung obiger These Veranlassung gab.

wie gerade dieses hl. Buch von jeher den Fälschungen und Angriffen in der Literatur ausgesetzt war und besonders in der Gegenwart mit allen Mitteln der „Wissenschaft“ nach allen Richtungen hin bekämpft und seine Göttlichkeit untergraben wird, dann begreift sich von selbst die Vorsicht der Kirche, wenn sie vorschreibt, dass kein katholischer Gelehrter irgend welche wissenschaftliche Werke über die Heilige Schrift, sei es des Alten oder Neuen Testaments, ohne vorherige Approbation der zuständigen geistlichen Autorität herausgeben darf.

These 2.

Ecclesiae interpretatio Sacrorum Librorum non est quidem spernenda, subiacet tamen accuratiori exegetarum iudicio et correctioni.

Die von der Kirche gegebene Interpretation der heiligen Bücher ist zwar nicht zu verachten, untersteht jedoch der genaueren Beurteilung und der Korrektur von seiten der Exegeten.

Gegensatz: Die von der Kirche gegebene Interpretation der heiligen Bücher ist wohl zu beachten und untersteht nicht der genaueren Beurteilung und Korrektur von seiten der Exegeten.

Die Tendenz obigen verworfenen Satzes ist klar. Es wird in demselben die Behauptung aufgestellt, dass die Erklärungen, welche die Kirche selbst über die Heilige Schrift bzw. über den Inhalt oder Sinn von Stellen derselben gegeben habe, zwar nicht ohne allen Wert seien, indes habe schliesslich die exegetische Wissenschaft darüber zu urteilen bzw. endgültig zu entscheiden, ob derartige Interpretationen richtig wären, und es sei allein ihre Aufgabe, solche eventuell zu verbessern. So Loisy in seinem „Autour d'un petit livre“ S. XV.

Solange keine definitive Erklärung einer Stelle aus höchster kirchlicher Lehrautorität vorliegt, ist es freilich der Wissenschaft nicht benommen, dieselbe in einem anderen Sinne zu verstehen und zu erklären; die Kirche lässt ihr hier den weitesten Spielraum, wie sich dies in der Tat an den Kontroversen, die über eine ganze Reihe von Fragen oder Schriftstellen unter den Exegeten geführt werden, zeigt. Selbst unter den hl. Vätern bestehen zahlreiche Meinungsverschie-

denheiten, und auch die Kirche selbst verwendet in ihren liturgischen Gebeten vielfach die der Heiligen Schrift entnommenen Stellen in verschiedener Deutung. Ist aber einmal der Sinn einer Stelle definitiv festgelegt, indem sie von der Kirche autoritativ interpretiert oder durch einstimmigen Konsens der Theologen von jeher in einer ganz bestimmten Bedeutung verstanden worden ist, so haben sich auch die Exegeten an diese authentische Interpretation zu halten, und es steht ihnen nicht weiter mehr frei, eine andere, von derselben abweichende Erklärung zu geben.

Was in obiger These verurteilt wird, ist also keineswegs die wissenschaftliche Tätigkeit der Exegeten in Erklärung von Schriftstellen als solche; im Gegenteil wünscht und will die Kirche eine möglichst gründliche Behandlung sowie ein auf wissenschaftlicher Basis beruhendes Studium der Heiligen Schrift und fördert ein solches in jeder Beziehung. Was in unserem Satze verworfen wird, ist die Behauptung, dass die kirchliche oder autoritative Interpretation nebensächlich sei, und es allein den Exegeten zukomme, über den richtigen Sinn einer Stelle in letzter Instanz endgültig zu urteilen, so dass sich die Kirche von ihnen korrigieren lassen müsse.

Mit diesem protestantischen Grundsatz der „freien Forschung“ würde sich die katholische exegetische Wissenschaft über das kirchliche Lehramt stellen, dem kraft göttlicher Vollmacht die Aufgabe obliegt, die christliche Lehre rein zu erhalten, und das deshalb auch unfehlbar zu entscheiden hat, in welchem Sinne dunkle oder zweifelhafte Stellen der Heiligen Schrift zu interpretieren sind.¹⁾ Ist eine solche autoritative Erklärung erfolgt, dann darf sie nicht nur nicht „verachtet“ werden, sondern es steht keinem Exegeten weiter mehr frei, anders zu urteilen oder Korrektur zu üben bezw. einen von der kirchlichen Interpretation verschiedenen Sinn der betr. Stelle zu unterlegen.²⁾

Es handelt sich demnach in obiger These um eine prinzipielle Frage, ob nämlich das Urteil der Kirche höher

¹⁾ Vgl. Joh. 16, 13.

²⁾ Trid., Sess. III, c. 2.

stehe oder das der Exegeten in Sachen der Interpretation der heiligen Bücher. Müsste sich nach Loisy das kirchliche Lehramt dem „genaueren Urteil“ der Exegeten unterwerfen und sich eventuell von ihnen in seinen offiziellen Interpretationen „verbessern“ lassen, dann gäbe es in der Tat eine seiner wesentlichen Aufgaben preis, die Christus allein den Aposteln und ihren Nachfolgern übertragen hat. Eine derartige Annahme ist vom katholischen Standpunkte aus eine undenkbare und deshalb die Verurteilung obigen häretischen Satzes eine so selbstverständliche, dass überhaupt darüber bei einem gläubigen Katholiken auch nicht das geringste Bedenken entstehen kann.

These 3.

Ex iudiciis et censuris ecclesiasticis contra liberam et cultiorem exegesim latius colligi potest fidem ab Ecclesia propositam contradicere historiae, et dogmata catholica cum verioribus christianae religionis originibus componi reipsa non posse.

Aus den kirchlichen Verurteilungen und Zensuren gegen eine freie und höhere Exegese kann entnommen werden, dass der von der Kirche vorgestellte Glaube der Geschichte widerspricht und die katholischen Dogmen in Wirklichkeit mit dem wahren Ursprunge der christlichen Lehre nicht in Einklang zu bringen sind.

Gegensatz: Aus den kirchlichen Verurteilungen und Zensuren gegen die freie und höhere Exegese kann nicht entnommen werden, dass der von der Kirche vorgestellte Glaube der Geschichte widerspricht und die katholischen Dogmen in Wirklichkeit mit dem wahren Ursprung der christlichen Lehre nicht in Einklang zu bringen sind.

In der vorstehenden These, die fast wörtlich dem Vorwort des Werkchens Loisy's: „Autour d'un petit livre“ S. XXII entnommen ist, wird die Behauptung aufgestellt, dass die Schriften gewisser katholischer, namentlich moderner Exegeten, die unter der Flagge der sogenannten freien Forschung und des wissenschaftlichen Fortschritts aufgetreten, aus dem Grunde der kirchlichen Zensur zum Opfer gefallen seien, weil der von der Kirche gelehrt Glaube sich im Widerstreit mit der Geschichte befinde und die katholischen Glaubenssätze mit dem wahren Ursprung der christlichen Religion nicht im Einklang ständen.

Diese anspruchsvolle These, die mit der 22. über den Ursprung der Dogmen zusammenfällt, wird im Syllabus verworfen und das mit vollem Recht. Denn das Bild, das diese modernen Kritiker vom Urchristentum auf Grund des Evolutionismus und der „vitalen Immanenz“ entwerfen, bedeutet, näher besehen, nichts mehr und nichts weniger als die völlige Entkleidung der christlichen Religion von ihrem göttlichen Charakter und Ursprung. Es ist ein innerer Widerspruch, wenn Theologen, die auf katholischem Standpunkt stehen wollen, sich von der destruktiven Bibelkritik protestantischer Forscher blenden lassen, deren konsequente Resultate alles verneinen, was dem Christentum heilig ist, denen der Stifter der christlichen Religion selbst weiter nichts ist, als ein genialer Mensch, und denen der Begriff von der Göttlichkeit und Autorität der Heiligen Schrift vollständig abhanden gekommen ist, denen der Ursprung der christlichen Religion das subjektive Gefühl bildet. Die Kirche müsste sich selbst aufgeben, wenn sie sich nicht an ihre Pflicht erinnerte, die Hüterin des depositum fidei zu sein und in einer so fundamentalen Angelegenheit entschiedene Stellung zu nehmen.

Die katholische Kirche hält fest an dem göttlichen Ursprunge der Heiligen Schrift, wie sie auf dem Konzil von Trient und neuerdings auf dem Vaticanum feierlich erklärt hat: „Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus . . . orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi testamenti, quum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones etc. pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.¹⁾ Eos vero (libros) Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent autorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt.“²⁾

¹⁾ Conc. Trid., Sess. IV.

²⁾ Conc. Vat., Sess. III., cap. 2.

Die Kirche hat hierbei das Zeugnis der Bibel selbst auf ihrer Seite, in der oft genug auf diesen göttlichen Ursprung hingewiesen ist, sei es, dass Gott selbst der Sprechende ist, sei es, dass er durch seinen Engel oder durch den Mund der Propheten sich direkt offenbart, sei es, dass wir die Stimme des Sohnes Gottes vernehmen oder dass die Apostel verkünden, „was sie gehört und gesehen haben“. Der hl. Paulus schreibt: ¹⁾ „Denn ich mache euch kund, Brüder, das Evangelium, das ich verkündet habe, ist nicht Menschenlehre; denn ich habe es nicht von einem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi“. Schon zu Moses spricht der Herr: „Ich will in deinem Munde sein und dich lehren, was du reden sollst“. So versichert der Heiland die Apostel: „Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet“. David, der prophetische Sänger, bekennt von sich: „Der Geist des Herrn hat durch mich geredet und sein Wort durch meine Zunge“. ²⁾ Jeremias schildert die Geistesweihe zum Prophetentum: „Der Herr streckte seine Hand aus und berührte meinen Mund und der Herr sprach zu mir: Siehe, meine Worte habe ich in deinen Mund gelegt“. Es ist das Motto zur ganzen Offenbarung, was der hl. Petrus ³⁾ ausspricht: „Denn noch nie wurde eine Weissagung durch menschlichen Willen hervorgebracht, sondern heilige Gottesmänner haben, getragen vom Heiligen Geiste, geredet“. Dieselbe Überzeugung geht durch die ganze altchristliche Literatur hindurch.

Und in dieser Göttlichkeit der Bibel liegt der alleinige Grund, warum die Kirche als die legitime, von Gott bestellte Verkünderin und Bewahrerin der reinen Lehre gegen die Entgleisungen oder Verirrungen jener modernen Exegeten eingeschritten ist. Denn wenn Gott der eigentliche Urheber der heiligen Schriften ist, dann sind diese Bücher nicht mit den profanen Literaturwerken auf eine Stufe zu stellen, welche der subjektiven Beurteilung überlassen bleiben können.

¹⁾ Gal. 1, 11—12.

²⁾ 2. Kön. 23. 1 f.

³⁾ 2. Petr. 1, 21.

Wenn nicht einmal das Gesetzbuch eines Staates der privaten Interpretation untersteht, sondern nur vom Gesetzgeber selbst authentisch ausgelegt werden kann, so gilt dies um so mehr von dem göttlichen Gesetzbuch der christlichen Religion. Es muss hier eine autoritative, den glaubensbedürftigen Menschen objektiv bindende Interpretation angesetzt werden. Diese legitime Interpretin ist nach katholischer Auffassung die Kirche, das von Christus eingesetzte kirchliche Lehramt. Luther, der dasselbe preisgab, hat bittere Erfahrungen mit seiner Regel von der Selbstausslegung der Heiligen Schrift gemacht. Man denke nur an den bekannten Spottvers des Calviners Beza: *Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque. Quaerit et invenit dogmata quisque sua.* Und wohin erst die „wissenschaftliche“ Schriftauslegung der modernen Kritik geführt hat, ist nur zu bekannt. Ganz in derselben Richtung aber bewegen sich katholische Männer wie Loisy und seine Freunde, die nur die Schüler und Nachbeter der deutschen protestantischen Bibelkritik sind. Diese Richtung bedeutet das protestantische Prinzip des Subjektivismus, angewandt auf das Gebiet der Erklärung der Heiligen Schrift. Diese private Schriftauslegung, soweit sie sich an gesicherte wissenschaftliche Grundsätze hält und sich nicht in das Gebiet der Hypothese und Willkür verliert, ist berechtigt und auch von der Kirche gewollt und gepflegt, kann aber nicht als höchste und letzte Instanz in der Ausdeutung dieses grundlegenden und normengebenden Religionsbuches anerkannt werden. Denn sie ist und bleibt Privatauslegung und kann es, wie solches tatsächlich der Fall ist, bei dem endlosen Widerstreit der Meinungen nicht zu einer einheitlichen, gemeinsamen und verpflichtenden Glaubensauffassung bringen. Dem gegenüber ist es eine historische Tatsache, dass es von der christlichen Urzeit ab eine Auslegung der Heiligen Schrift gibt, die sich an ein und denselben dogmatischen Lehrbegriff hält, und das ist die kirchliche Schrifterklärung. Diese Tatsache wird von den hl. Vätern in den Zeugnissen für die Notwendigkeit des Lehramtes einstimmig bestätigt und ist fundiert in dessen Einsetzung durch den Stifter der Kirche, der ihm die Aufgabe

gegeben hat, die lebendige Glaubensregel zu sein, indem er den Aposteln auftrug: „Lehret alle Völker“. „Predigt das Evangelium allen Geschöpfen“. In diesem Zusammenhang versteht man die Erklärung des Konzils von Trient:¹⁾ „Ad coercenda petulantia ingenia decernit ss. Synodus, ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum . . . sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat“. Hierauf hat auch das Vaticanum neuerdings Bezug genommen.²⁾ „Hanc decreti mentem esse declaramus ut in rebus fidei et morum is pro vero sensu sacrae scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimum consensum Patrum ipsam scripturam sacram interpretari.“

Jede wissenschaftliche Forschung, die an diesen Normen festhält, ist vom katholischen Standpunkt aus freigestellt. Diese Schranken aber sind naturnotwendige und in dem Wesen der Heiligen Schrift als Offenbarungsurkunde begründet. Wir müssen der Kirche dankbar sein, dass sie sich zur rechten Zeit ihrer Pflicht erinnerte, in solch fundamentalen Angelegenheit die Gläubigen vor den irreführenden Geistern zu warnen, die sich anschickten, ihrer eigenen Weisheit vertrauend, neue Pfade zu betreten abseits von dem Wege, auf dem der Herr seine Kirche seither sicher geleitet hat.

Hypothesen sind noch lange keine gesicherten Resultate der Geschichte, und wo diese dem Glauben widersprechen, da sind sie eben falsch, oder aber sie scheinen deshalb nicht mit der christlichen Lehre in Einklang gebracht werden zu können, weil man diese nicht in ihrer inneren Entwicklung nimmt. Einen wirklichen Gegensatz zwischen katholischem Dogma und sicherer Ge-

¹⁾ Sess. IV.

²⁾ Vat., Sess. III.

schichte ist bis heute nachzuweisen der Wissenschaft nicht gelungen und wird auch nie gelingen, weil natürliche Wahrheit und göttliche Offenbarung sich nicht widersprechen können. Wo Differenzen zwischen Geschichte und christlicher Lehre zu bestehen scheinen, da gilt für den Katholiken das Wort des Apostels: „Du aber bleibe bei dem, was du gelernt hast und dir anvertraut worden ist, denn du weißt ja, von wem du gelernt hast.“¹⁾

Nein, nicht darum hat die Kirche Werke moderner Exegeten verworfen, weil sie für ihre Dogmen fürchtet, sondern weil sie der festen Überzeugung ist, dass jene von ihr zensurierten literarischen Erzeugnisse als solche irrige oder falsche, aus verkehrten Grundsätzen entsprungene Lehren oder Aufstellungen enthalten; nur in dem vollen Bewusstsein der göttlichen Wahrheit ihrer Glaubenslehren verurteilt sie wissenschaftliche Werke, deren Inhalt mit dieser in Widerstreit stehen. Wie wenig die Kirche sich vor der fortschrittlichen Bibelwissenschaft fürchtet, hat noch vor kurzem Pius X. in einem Schreiben vom 11. Jan. 1906 an Bischof Le Camus von La Rochelle ausgesprochen: „In derselben Weise“, so schreibt der Papst, „wie man die Verwegenheit derjenigen verurteilen muss, die sich verleiten lassen, viel mehr dem Geschmack der Neuzeit zu folgen, als der Unterweisung der Kirche, und nicht zaudern, auf kritische Prozesse von einer ausschweifenden Freiheit zu rekurrieren, geziemt es sich ebenso, die Stellung derjenigen zu missbilligen, die auf keine Weise wagen, mit der bis vor kurzem herrschenden Schriftexegese zu brechen, auch wenn unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens der weise Fortschritt der Studien sie einlädt, es herzhaft zu tun.“ Statt dass also die Kirche den Fortschritt der biblischen Kritik fürchtet, will sie im Gegenteil diesen und sucht ihn tatsächlich zu fördern, wie dies noch näher unter These 57 behandelt wird.

¹⁾ 2. Tim. 3, 14.

These 4.

Magisterium Ecclesiae ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum Sacrarum Scripturarum sensum determinare potest.

Das kirchliche Lehramt vermag nicht einmal durch dogmatische Definitionen den wirklichen Sinn der Heiligen Schrift zu bestimmen.

Gegensatz: Das kirchliche Lehramt vermag durch dogmatische Definitionen den wirklichen Sinn der Heiligen Schrift zu bestimmen.

Vorstehend verurteilter Satz, zu dem Loisy's „Autour d'un petit livre“ (S. 16) Veranlassung gab, dass die Kirche nicht einmal dogmatisch feststellen könne, welches der wahre und ursprüngliche Sinn einer Stelle in der Heiligen Schrift sei, hängt innig zusammen mit der obigen zweiten Proposition, wonach die kirchliche Interpretation der genaueren Beurteilung und Korrektur der Exegeten untersteht. Beide Sätze leugnen das unfehlbare Lehramt in der Kirche und setzen an seine Stelle die exegetische Wissenschaft, die allein über den eigentlichen Sinn oder den wahren Inhalt der Heiligen Schrift zu erkennen und diesen zu definieren habe, wie ja überhaupt nach den Modernisten das subjektive Gefühl oder Bewusstsein die letzte Instanz der Religion bildet.

Die Kirche bedient sich, wie oben schon erwähnt, auch des natürlichen Mittels der wissenschaftlichen Interpretation, wird deshalb gelehrte Exegeten vor endgültiger Erklärung dunkler oder zweifelhafter Stellen gewiss zurate ziehen und ihre Ansichten und Urteile hören, definitiv jedoch über den wahren Sinn einer Stelle zu entscheiden, steht ihr allein kraft ihres höchsten von Christus übertragenen Lehramtes zu. Nur den Aposteln und deren Nachfolgern ist der göttliche Auftrag geworden, alle Völker zu lehren, und damit dies in unfehlbarer Weise seitens der so beauftragten Lehrer geschehen könne, wollte der Herr, der Stifter seiner Kirche, allezeit bei ihnen bleiben und überdies den Heiligen Geist senden, damit dieser sie alle Wahrheit lehre¹⁾ und sie an alles erinnere, was er hier auf Erden getan oder gelehrt habe, so dass er sie versichern konnte: „Wer euch hört, der

¹⁾ Joh. 16, 13.

hört mich“, und wiederum: „Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet.“¹⁾

Enthält die Heilige Schrift die göttlichen Offenbarungen, speziell die Lehren Christi, ist „das Evangelium eine Kraft Gottes zum Heile für einen jeden, der da glaubt“,²⁾ ist die Bibel „das Wort Gottes“, aus welchem die Kirche ihren Glauben schöpft und auf welches die Gläubigen ihre Hoffnung für die ewige Seligkeit setzen, kurz, ist die Lehre des Christentums in den heiligen Büchern niedergelegt, dann hat die Kirche, der dieser göttliche Schatz des Glaubens von Christus anvertraut wurde, denn doch auch allein darüber endgültig zu bestimmen, welches der Inhalt, d. i. der Sinn dieses göttlichen Wortes sei. Nur im Bewusstsein dieser Gewalt konnte der hl. Paulus sprechen: „Wir sind Gesandte an Christi Statt, indem Gott gleichsam durch uns ermahnt“,³⁾ daher „sind wir nicht derart, wie gar viele, die das Wort Gottes verfälschen, sondern wir verkünden es mit Lauterkeit als von Gott“,⁴⁾ so dass „der verflucht ist, der ein anderes Evangelium verkündigt, als wir euch verkündigt haben“. ⁵⁾ „Dieses lehren wir euch nicht mit gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern so, wie der Geist lehrt“. ⁶⁾ Daher „verharrten“ die ersten Christen „in der Lehre der Apostel“. ⁷⁾

Deshalb war es von jeher allgemeiner Glaube in der Kirche, dass nur diejenigen das Wort Gottes oder die Heilige Schrift rein und unverfälscht zu erklären sowie ihren wahren und wirklichen Sinn zu erschliessen vermöchten, denen Christus den Auftrag erteilt: „Gehet hin und lehret alle Völker und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe.“ ⁸⁾ Es ist daher direkt häretisch, zu behaupten, die Kirche bezw.

1) Luk. 10, 16; Matth. 10, 20; Joh. 13, 20.

2) Röm. 1, 16.

3) 2. Kor. 5, 20.

4) 2. Kor. 2, 17.

5) Gal. 1, 8.

6) 1. Kor. 2, 13.

7) Apgsch., 2, 42.

8) Matth. 28, 19. 20.

„das kirchliche Lehramt könne nicht einmal durch dogmatische Definition den unverfälschten Sinn der heiligen Schriften bestimmen“. Wenn die Kirche dazu keine Gewalt hat, dann ist das Wort Gottes tatsächlich der fehlbaren Wissenschaft einzelner Gelehrter oder, sagen wir es direkt, der Willkür, den Einfällen und schwankenden Meinungen der Menschen anheimgegeben bzw. denjenigen bedingungslos überantwortet, von denen der hl. Paulus sagt, dass sie immer lernen, aber niemals zur Wahrheit gelangen.

Noch kann indes die Kirche sprechen mit den Worten desselben Apostels an die Thessaloniker:¹⁾ „Wir danken Gott ohne Unterlass, dass ihr die Verkündigung des Wortes Gottes, das ihr von uns vernehmet, aufgenommen habt nicht als Wort von Menschen, sondern wie es wahrhaft ist als Wort Gottes“. „Und wenn euch ein Engel ein anderes Evangelium verkündigte, als ich es euch verkündigt habe, der sei verflucht“.²⁾ In diesem Bewusstsein seines göttlichen Lehramtes haben denn auch schon das tridentinische Konzil und nach ihm das vatikanische „gegen zügellose Geister“, welche die Schrift nach ihrem Sinne drehen, als Regel aufgestellt, dass es Sache der Kirche sei, „über den wahren Sinn und die Erklärungen der heiligen Schriften zu entscheiden“. Deshalb hat auch mit Recht der apostolische Stuhl durch das hl. Offizium obige These kondemniert und damit eine Aufstellung jener modernistischen Exegeten verworfen, welche dieses göttliche Lehramt inbezug auf die Reinerhaltung der Heiligen Schrift leugnet und an seine Stelle nach protestantischem Muster die „freie Forschung“ oder den Subjektivismus zu setzen wagt, wie auch Pius X. noch jüngst in seiner Enzyklika Pascendi dominici gregis vom 8. Sept. 1907 die glaubenswidrigen Tendenzen dieser Art „Wissenschaft“ trefflich gekennzeichnet und mit aller Entschiedenheit reprobirt hat.

1) Thess. 2, 13,

2) Gal. 1, 8.

These 5.

Quum in deposito fidei veritates tantum revelatae continentur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet iudicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum.

Da im Glaubensschatze nur geoffenbarte Wahrheiten enthalten sind, so steht es der Kirche unter keiner Rücksicht zu, ein Urteil zu fällen hinsichtlich Behauptungen menschlicher Wissenschaften.

Gegensatz: Obgleich im Glaubensschatze nur geoffenbarte Wahrheiten enthalten sind, so steht es der Kirche dennoch in einer Rücksicht zu, ein Urteil zu fällen hinsichtlich Behauptungen menschlicher Wissenschaften.

Obige dem „Autour d'un petit livre“ (S. 211. 214) Loisy's entnommene These, die an den 22. Satz des ersten Syllabus Pius' IX. erinnert, gesteht zwar der Kirche ein Urteil zu in Sachen des Glaubens, bestreitet ihr aber ein solches in irgend einer Rücksicht oder Beziehung auf dem Gebiete der rein weltlichen Wissenschaften. Danach gäbe es keinen Fall, wo das kirchliche Lehramt im Bereiche der natürlichen Wissenschaften urteilen bzw. eine Entscheidung treffen könnte; Objekt ihrer Beurteilung wäre allein und ausschliesslich die göttliche Offenbarung bzw. die in dieser enthaltenen Glaubens- und Sittenlehren, nicht aber Gegenstände, die ausserhalb dieses Gebietes, also innerhalb des zeitlichen oder menschlichen Wissensbereiches liegen. Diese Aufstellung hat der Syllabus mit Recht verworfen.

Im Wortlaut obiger These handelt es sich um die lehramtliche Tätigkeit der Kirche, indem behauptet wird, diese könne sich nur auf den Inhalt der geoffenbarten Wahrheiten erstrecken, also bloss auf die im depositum fidei enthaltenen Glaubensobjekte. Die Frage, was in dieser Beziehung der Tätigkeit des kirchlichen Lehramtes unterstehe, hat das vatikanische Konzil beantwortet, indem es behauptet, kraft göttlicher Einrichtung habe die Kirche den Schatz des göttlichen Glaubens sorgfältigst ganz und unverseht zu bewahren, für das Heil der Seelen mit grösstem Eifer ohne Unterlass Sorge zu tragen und . . . alles das zu beseitigen, was dem Glauben zuwiderlaufen oder in irgend einer Weise das Heil der Seelen gefährden kann.“¹⁾

¹⁾ Vatic., Sess. III. c. 4.

Die kirchenamtliche Lehrtätigkeit erstreckt sich demnach auf alles, was positiv oder negativ in irgend einer Beziehung zu dem übernatürlichen Gebiete des Glaubens und dem Heile der Seelen steht. Dass hierher die gesamte theologische Wissenschaft als solche gehört, ist selbstverständlich und wird ja auch in obiger These nicht bestritten. Es handelt sich hier ausschliesslich um die Frage, ob sich die kirchliche Lehrautorität auch über alle jene Wissenschaften erstrecke, welche auf den verschiedenen Gebieten des natürlichen Erkennens liegen. Diese Gewalt oder Befugnis verneint eben obige These. Hat sie Recht?

Zunächst muss hier festgestellt werden: Die natürlichen Wissenschaften ohne Ausnahme, welcher Gattung sie auch angehören mögen, haben ihre eigenen Prinzipien, Methoden, Systeme, Forschungen, Resultate und Entdeckungen. Solange dieselben auf dem ihnen ausschliesslich eigenen Terrain bleiben, hat die kirchliche Lehrgewalt keinen Grund und keine Befugnis, in dieselben einzugreifen, denn jene ist von Christus nicht dazu eingesetzt, um menschliche oder natürliche Wissenschaften zu lehren, ihre Irrtümer aufzudecken und zu korrigieren, Verbesserungen anzubringen. Die Kirche selbst hat von jeher eine derartige Ausdehnung ihrer Lehraufgaben ausdrücklich abgelehnt. So sagt das vatikanische Konzil: „Nec sane ipsa (ecclesia) vetat, ne hujusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo.“¹⁾ Die Kirche lässt daher den menschlichen Wissenschaften volle und unumschränkte Freiheit. Sind ihre Prinzipien, Methoden, die Resultate ihrer Forschungen falsch, so überlässt sie es der Wissenschaft als solcher, ihre Irrtümer selbst zu verbessern.

Damit ist jedoch nicht eingeschlossen, dass sich nun die Träger der Kirchengewalten nicht um die weltlichen Wissenschaften kümmern oder persönlich an der Pflege derselben teilnehmen dürften oder sollten. Zu allen Zeiten hat die Kirche die verschiedensten Zweige des natürlichen Wissens gefördert und in jeder Beziehung unterstützt und zu

¹⁾ Const. de fide c. 4.

heben gesucht. Deshalb sagt auch das vatikanische Konzil: „Denn die Kirche misskennt nicht und missachtet nicht die Vorteile, welche für das menschliche Leben in Fülle daraus hervorgehen; nein, sie anerkennt, dass dieselben, gleichwie sie von Gott, dem Herrn der Wissenschaften, ihren Ausgang genommen haben, ebenso auch bei richtiger Behandlung und unter dem Beistande seiner Gnade zu Gott hinführen.“¹⁾ Welche Verdienste sich gerade die Kirche um die Pflege und den Fortschritt aller Wissenschaften und Künste erworben, das bezeugt jedes Blatt ihrer Geschichte.

Trotzdem aber hat das kirchliche Lehramt als solches nichts mit den natürlichen Wissenschaften zu schaffen. Soweit und solange diese auf dem ihnen ausschliesslich zugehörigen Gebiete bleiben und ihre ihnen eigentümlichen Grenzen nicht überschreiten, verhält es sich zu ihnen völlig indifferent, da es dieselben als Nichtobjekt seiner lehramtlichen Tätigkeit betrachtet.

Wenn trotzdem unser Syllabus obige These verwirft, so geschieht dies, weil oder soweit die natürlichen Wissenschaften ihre Grenzen überschreiten und mit ihren Resultaten in das unverletzliche Gebiet der göttlichen Offenbarung zum Schaden der Heilslehre oder zum Verderben der der Kirche anvertrauten Seelen verwirrend und irreführend hinübergreifen können.

Tritt ein solcher Fall ein, überschreitet die menschliche Wissenschaft ihre Grenzen, gerät sie in ihrer Forschung auf Irrwege und greift sie hier über in das Gebiet der göttlichen Offenbarung, indem sie sich durch ihre Aufstellungen oder angeblichen Resultate in Widerspruch setzt mit den christlichen Glaubens- oder Sittenwahrheiten, dann hat freilich das kirchliche Lehramt nicht bloss das Recht, sondern auch die Pflicht, zu urteilen, ob und wieweit hier ein Übergriff in fremdes Gebiet stattgefunden habe, und wieweit derartige mit den geoffenbarten und deshalb unfehlbaren Wahrheiten des Glaubens in Widerspruch stehende Ergebnisse der menschlichen und deshalb fehlbaren Forschung ab-

¹⁾ L. c. c. 4.

zulehnen und die Gläubigen vor denselben zu warnen seien. Trifft also eine solche Verletzung einer von Gott geoffenbarten Wahrheit zu, über welche allein die Kirche zu entscheiden hat, so hört die Indifferenz des kirchlichen Lehramtes auf, und es muss hier sein lehramtliches Veto einlegen.

In diesem freilich sehr einschränkenden Sinne hat die Kirche auch über die weltlichen Wissenschaften zu wachen, sofern solche überhaupt geeignet sind und bei ihnen daher die Möglichkeit besteht, mit den geoffenbarten Glaubenswahrheiten in Berührung und deshalb event. in Konflikt kommen zu können. Auch dieses lehrt das Konzil vom Vatikan mit den bestimmtesten Worten: „*Justam hanc libertatem (scil. quod »hujusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo«) agnoscens id sedulo cavet (ecclesia), ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae, ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent*“.

Stände der Kirche wirklich nicht dieses Recht oder diese Gewalt zu, könnte sie in keiner Beziehung ein Urteil fällen hinsichtlich Behauptungen menschlicher Wissenschaft, und müsste sie deshalb auch die Übergriffe, die Kompetenzüberschreitungen und die Ergebnisse, welche mit einer Lehre des Glaubens in Widerspruch stehen, einfach hinnehmen und ertragen, ohne darüber urteilen und dagegen remonstrieren zu dürfen, dann wäre sie einfach ausserstande, die ihr im depositum fidei göttlich überlieferten geoffenbarten Wahrheiten gegen die Angriffe der menschlichen Wissenschaft schützen und verteidigen sowie die Gläubigen über Irrtümer, die ihnen von dieser Seite drohen, belehren und sie vor denselben warnen und bewahren zu können. Damit wäre aber der Zweck des von Christus in seiner Kirche eingesetzten Lehramtes geradezu illusorisch gemacht, die Christenheit in ihrem Glauben aber der Willkür und Herrschaft einer fehlbaren menschlichen Wissenschaft überantwortet. Jeder gläubige Katholik sieht deshalb die Notwendigkeit der Verurteilung eines Satzes ein, welcher der Kirche das Recht abspricht, in irgend einer Beziehung über Behauptungen der menschlichen Wissenschaft ein Urteil fällen zu können.

These 6.

In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiae nihil supersit nisi communes discens opinionationes sancire.

Bei der Definition von Glaubenswahrheiten arbeiten die lernende und lehrende Kirche in der Weise zusammen, dass der lehrenden Kirche nichts anderes übrig bleibt, als die allgemein herrschenden Meinungen der lernenden gutzuheissen.

Gegensatz: Bei der Definition von Glaubenswahrheiten arbeiten die lernende und die lehrende Kirche nicht in der Weise zusammen, dass der lehrenden Kirche nichts anderes übrig bleibt, als die allgemein herrschenden Meinungen der lernenden gutzuheissen.

In vorstehend verurteilter, den Lehren des Modernismus¹⁾ entnommenen These wirft sich, wie in den Thesen 2 und 4, die menschliche und deshalb fehlbare Wissenschaft als Führerin und Herrin über das kirchliche Lehramt selbst in Sachen des Glaubens auf. Nicht die „lehrende Kirche“ soll hier zu urteilen und zu entscheiden haben, sondern diese soll sich ganz gemäss protestantischem Muster richten müssen nach den herrschenden Anschauungen der „lernenden Kirche“, d. i. allein die wissenschaftlichen Ergebnisse der Theologen sind ausschlaggebend, weshalb die kirchliche Lehrautorität nichts weiter zu tun hat, als diesen Resultaten der Gelehrten durch ihre Zustimmung oder Bestätigung beizutreten und sie gutzuheissen.

Man sieht auf den ersten Blick die in dieser Behauptung liegende direkte Verkehrung der von Gott in seiner Kirche gesetzten Ordnung. Also nicht die lernende Kirche oder die einfachen Mitglieder derselben sollen sich ihren offiziellen Lehrern in Angelegenheiten des Glaubens unterordnen, sondern umgekehrt, diese müssen sich trotz ihres göttlichen Lehrauftrages bei Definitionen von Glaubenswahrheiten nach den allgemein angenommenen Meinungen oder herrschenden Ansichten der wissenschaftlichen Welt richten, so dass sie dabei keine andere Tätigkeit haben, als sich in solche zu fügen und sie einfach zu sanktionieren. Man merke wohl, dass es sich um Definition oder endgültige Festsetzung

¹⁾ Vgl. z. B. Zeitschr. Quinzaine v. 16. März 1907.

religiöser Wahrheiten, also um Sachen auf dem Gebiete des Glaubens handelt, nicht um solche im Bereiche rein profaner Wissenschaft. Und doch hat Christus allein den Aposteln und ihren Nachfolgern gesagt: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe“,¹⁾ so dass er ihnen sagen konnte: „Wer euch hört, hört mich“,²⁾ weshalb der hl. Paulus sie selbst als „Boten an Christi Statt“ bezeichnet.³⁾

Es ist wahrlich nicht nötig, die Verwerfung obigen geradezu häretischen, die Grundlage der göttlichen Verfassung in der Kirche verleugnenden Satzes seitens des Syllabus weiter zu rechtfertigen. Jeder gläubige Katholik, ganz gleich, ob Kleriker oder Laie, wird derartige grundstürzende Behauptungen des Modernismus in voller Übereinstimmung mit dem kirchlichen Lehramte weit von sich abweisen und es mit den ersten Christen halten, die „verharreten in der Lehre der Apostel“. ⁴⁾

These 7.

Ecclesia, cum proscribit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo iudicia a se edita complectantur.

Die Kirche kann, wenn sie Irrtümer verwirft, keine innere Zustimmung zu diesen von ihr erlassenen Urteilen von den Gläubigen verlangen.

Gegensatz: Die Kirche kann, wenn sie Irrtümer verwirft, von den Gläubigen innere Zustimmung zu diesen von ihr erlassenen Urteilen verlangen.

Zunächst sei bemerkt, dass es im vorstehenden Satze sich selbstverständlich nur um religiöse Irrtümer, d. h. um solche auf dem Gebiete des Glaubens oder der Sitten handelt. Während obige These zwar nicht die Notwendigkeit der äusseren Unterwerfung unter kirchliche Verwerfungsurteile religiöser Irrtümer bestreitet, leugnet sie diese Pflicht inbezug auf die innere Zustimmung, so dass der

¹⁾ Matth. 24, 18, 19.

²⁾ Luk. 10, 16.

³⁾ 2. Kor. 5, 20; Eph. 6, 20.

⁴⁾ Apgsch. 2, 42.

Katholik das Urteil der Kirche nicht auch zu dem seinigen zu machen brauche, sondern an einen demselben entgegengesetzten in seiner Überzeugung festhalten dürfe. Unser Syllabus hat diese Behauptung als eine falsche verworfen. Die Kirche verlangt demnach von den Gläubigen nicht bloss eine äusserliche oder nur im „gehorsamen Stillschweigen“ bestehende, sondern auch innere, also volle und ganze Zustimmung zu ihren Verwerfungsurteilen von religiösen Irrtümern. Und das mit Recht.

Wer zunächst an einem von der höchsten Lehrautorität in der Kirche feierlich als häretisch verurteilten Satze trotzdem in seinem Innern festhält, setzt sich dadurch in bewussten Widerspruch zu einer ausgesprochenen Lehre der Kirche, macht sich *pro foro interno*, also vor Gott und seinem Gewissen, der Häresie schuldig und leugnet überdies, wenigstens *implicite*, die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes auf dem Gebiete des Glaubens und der Sitten.

Der Katholik ist aber ferner auch gehalten, sich jenen Urteilen der Kirche zu unterwerfen, welche zwar nicht unmittelbar Ausfluss des unfehlbaren Lehramtes sind, jedoch in Ausübung ihrer ordentlichen Leitungs- und Regierungsgewalt gefällt werden. Auch hier ist ihre Autorität eine göttliche, da sie von Christus selbst in ausdrücklichen und klaren Worten den Vorstehern der Kirche übertragen wurde. Diese Leitungs- oder „Weidegewalt“ über die ganze Herde in Angelegenheiten des Glaubens irgendwie der vorstehenden Kirche bestreiten zu wollen, heisst ihre göttliche Lehrendung leugnen, wie sie Petrus und die Apostel bzw. deren rechtmässige Nachfolger vom Herrn selbst empfangen haben.

Sobald deshalb die legitimen kirchlichen Leitungs- und Regierungsorgane kraft ihrer ordentlichen Gewalt innerhalb ihres Bereiches lehramtliche Dekrete oder Entscheidungen erlassen, so hat jeder treue Katholik denselben volle und ganze, d. h. nicht bloss äusserliche, sondern auch innerliche Unterwerfung oder Zustimmung zu leisten, indem er auf sein eigenes Urteil verzichtet bzw. dieses mit dem der kirchlichen Autorität konformiert. Nur dem Scheine nach gleich einer poli-

zeilichen Vorschrift der äusseren Ordnung wegen sich mit einer formalen Unterwerfung zu begnügen, wäre nichts anderes als Simulation oder jansenistische Heuchelei. Liegt ein Urteil der höchsten kompetenten kirchlichen Autorität in Sachen des Glaubens, speziell in Verwerfung eines diesbezüglichen Irrtums in authentischer und bestimmter Form vor, so ist die Stellung jedes Katholiken zu demselben von selbst gegeben, und es würde einer Anmassung gleichkommen, sich über die von Gott bestellten Lehrer und Hirten zu erheben und im Eigendünkel selbst zu urteilen, ob das Verwerfungsurteil gerechtfertigt oder begründet sei, und allein danach die Gehorsamspflicht zu bemessen. Eine derartige Unterwerfung, falls es sich nicht um definitive oder feierliche Lehrentscheidungen handelt, schliesst indes durchaus nicht ein, das Verwerfungsurteil nun für unfehlbar halten oder die innere Wahrheit oder Unwahrheit einer Lehre glauben zu müssen, sondern setzt nur voraus, sein eigenes subjektives Urteil inbezug auf die Sicherheit oder Unsicherheit einer solchen wenigstens vorläufig zu suspendieren bzw. sich für solange dem der höheren Autorität anzuschliessen, bis das Gegenteil feststeht. Hat nämlich die Kirche als die von Gott bestellte Lehrerin formell und unzweideutig ihre Absicht kundgegeben, die Gläubigen hierin an ihre Entscheidung binden zu wollen, so kann einen treuen Katholiken nichts mehr abhalten, bereitwillig und mit voller Zustimmung vorläufige Gehorsam zu leisten, denn alsdann hat diejenige Autorität gesprochen, von der Christus sagt: „Wer euch hört, hört mich“.¹⁾

Als unwandelbare Richtschnur seines Gehorsams dienen dem gläubigen Katholiken die Mahnungen Leo's XIII.: „Bei Erledigung der Frage, wie weit die Grenzen des Gehorsams sich ausdehnen, möge niemand die Auffassung hegen, als wenn die Autorität der von Gott bestellten Oberhirten und namentlich diejenige des römischen Papstes nur den Gehorsam beanspruche, wenn es sich um Dogmen handelt, deren hartnäckige Verleugnung die Schuld der Häresie nach sich zieht. Sodann ist es nicht genug, solchen Lehren, welche

¹⁾ Vgl. Clemens XI., Const. Vineam Domini v. 16. Juli 1705, § 25.

durch das ordentliche und allgemeine Lehramt der Kirche als göttlich geoffenbart dargestellt werden, eine freie und feste Zustimmung zu geben, obwohl sie niemals feierlich definiert wurden. Noch ein anderer Punkt ist den Pflichten katholischer Christen beizuzählen: sie müssen nämlich gewillt sein, sich überhaupt durch die Autorität der Bischöfe und in erster Linie durch diejenige des apostolischen Stuhles führen und leiten zu lassen.“¹⁾

Gerade dieser feste Wille oder die sittliche Geneigtheit, mit aller Aufrichtigkeit, voller Rückhaltlosigkeit und Aufgabe des Privaturteils sich in Gehorsam den Anordnungen, Entscheidungen oder Urteilen der kirchlichen Autorität als solcher zu unterwerfen, sich in allen religiösen Angelegenheiten vom kirchlichen Lehr- und Hirtenamte ohne Widerspruch leiten zu lassen, macht die Tugend des kirchlichen Gehorsams für den katholischen Christen aus; in diesem Gehorsam besteht die innere Übereinstimmung des gläubigen Katholiken in Sachen der Religion mit dem Geiste der Kirche selbst, dem festesten Bande lebendiger katholischer Einheit und Gemeinschaft.

Im Gegensatz zu diesem echt kirchlichen Geiste steht jener Geist, der sich besonders heute gern offenbart in dem Streben, sich der Obsorge und Leitung der göttlichen Lehrautorität in der Kirche speziell in Sachen des Glaubens immer mehr zu entziehen und sich in Theorien oder Kritiken, die im Namen der fortschrittlichen Wissenschaft aufgestellt werden, in Widerspruch zu ihr setzt. Unabhängig von der Kirche bildet man sich eine „wissenschaftliche Meinung“ oder „Überzeugung“ und vertritt auf Kathedern, in Zeitschriften und der Tagespresse die Anschauungen einer modesüchtigen oder dogmatisierenden Schule. Wenn solche „Moderne“ meist auch von der Absicht geleitet sind, wirkliche Häresien zu vermeiden, so hat doch ihre innere Gesinnung, ihr Gehorsam gegen die kirchliche Lehrautorität kaum noch etwas gemein mit dem Geiste eines der Kirche in Liebe, Verehrung und Gehorsam sich hingebenden Katholiken. Es wird immer das hervorstechende Merkmal eines treuen und gelehrigen Schülers

¹⁾ Const. Sapientiae christianae v. 10. Jan. 1890.

Christi bilden, seinen Geist und sein Urteil in Angelegenheiten der Religion mit dem Geiste und Urteile des göttlich bestellten Lehr- und Hirtenamtes in der Kirche in volle Übereinstimmung zu setzen, denn es ist die Autorität Gottes selbst, welche durch dieses spricht.

Hiernach ist es nicht nur begreiflich, sondern auch selbstverständlich, wenn im neuen Syllabus der von den Modernisten aufgewärmte jansenistische Satz verworfen wird, dass die Gläubigen der Kirche bei Verurteilung von religiösen Irrtümern keine innere Zustimmung schulden, sondern diese sich mit der rein äusserlichen Annahme und Unterwerfung oder dem „gehorsamen Stillschweigen“, gleich einem Polizeistaate, begnügen müsse. Hier gilt sinngemäss der Satz des Apostels: „Quod non est ex fide, peccatum est.“

These 8.

Ab omni culpa immunes existimandi sunt qui reprobationes a Sacra Congregatione Indicis aliisque Sacris Romanis Congregationibus latis nihili pendunt.

Von aller Schuld frei sind diejenigen zu erachten, welche sich über die Verurteilungen der heiligen Kongregation des Index sowie der anderen heiligen römischen Kongregationen hinwegsetzen.

Gegensatz: Als keineswegs schuldfrei sind diejenigen zu erachten, welche sich über die Verurteilungen der heiligen Kongregation des Index sowie der anderen heiligen römischen Kongregationen hinwegsetzen.

In vorstehender These, die sich sachlich in Loisy's „Autour d'un petit livre“ (XX ff.) findet, wird behauptet, ein Katholik könne sich ohne jede Sünde den Verurteilungen der römischen Kongregationen, speziell den der Indexkongregation entziehen oder brauche sich um dieselben überhaupt nicht zu kümmern, da derartige Entscheidungen als wertlos und deshalb als unverbindlich betrachtet werden dürften. Gemeint sind hier insbesondere die Verurteilungen von Büchern und Lehren seitens der Indexkongregation und der Congregatio Inquisitionis oder des hl. Offiziums. Da die römischen Kongregationen innerhalb ihrer Geschäftsbereiche eine unmittelbar vom Papste übertragene ordentliche Jurisdiktionsgewalt besitzen, so dass sie also in höchster kirchlicher Autorität

handeln, gebührt ihnen in religiösen Dingen gleicher Gehorsam wie der päpstlichen Autorität selbst. In obigem Satze liegt deshalb nicht nur ein direkter Angriff auf das Ansehen und die Gewalt der Kongregationen als solche, sondern auch indirekt auf den apostolischen Stuhl selbst, von welchem jene Behörden eingesetzt und autorisiert sind, weshalb eine Kondemnierung desselben im neuen Syllabus selbstverständlich war.

Welche Autorität oder welcher „Wert“ nun den Entscheidungen bezw. Verurteilungen der Indexkongregation sowie den der übrigen Kongregationen in einzelnen Fällen zukommt und welcher Gehorsam ihnen zu leisten ist, hängt teils von dem Umfange der ihnen vom apostolischen Stuhle übertragenen Vollmachten ab, teils von der Art der Geschäfte, teils von der Form, in welcher die Entscheidungen getroffen werden. Da gerade über die Autorität und Rechtskraft der Kongregationen vielfach grosse Unkenntnis besteht, so mögen ganz kurz die diesbezüglichen Grundsätze angegeben werden, zumal eine Kenntnis derselben nicht bloss zum Verständnis obiger verurteilter These nötig ist, sondern auch verschiedener anderer im Syllabus enthaltener Sätze.

Kardinalskongregationen sind stehende Kommissionen oder Kollegien von Kardinälen, denen als Gehilfen Prälaten und Fachgelehrte (Konsultoren) beigegeben sind, die im Namen des Papstes die oberste Jurisdiktion in Verwaltungs- und strittigen Sachen jure ordinario für die ganze Kirche ausüben. Obgleich alle Kongregationen als höchste päpstliche Behörden endgültige Entscheidungen in letzter Instanz erlassen, so sind diese dennoch nicht von gleicher Autorität und Rechtskraft. Zur Beurteilung derselben ist festzuhalten, dass die Vollmacht der Kongregationen eine dreifache ist: Streitigkeiten oder Prozesse in Einzelfällen zu entscheiden (Resolutionen); den Sinn eines Gesetzes oder einer Verordnung zu interpretieren (Deklarationen); neue Bestimmungen oder Verordnungen zu erlassen (Dekrete).

Entscheidungen in Einzelfällen (Resolutionen oder Dekretionen) bilden nur für die Personen oder Parteien, für welche sie speziell gegeben werden, wirkliches Recht und haben bloss für sie verpflichtende Kraft. Sind sie auch an

sich nicht unmittelbare Entscheidungen des apostolischen Stuhles selbst, so gehen sie doch hervor von einem zuständigen, unmittelbaren Organe desselben und erhalten so von ihm bezüglich der beteiligten Personen ihre endgültige Kraft und Autorität. Für dritte Personen dagegen, welche durch die Entscheidung des Einzelfalles nicht berührt werden, wird ein Recht oder Präjudiz an sich nicht geschaffen. Beurteilen ja die Kongregationen den Einzelfall überhaupt nicht nach dem strengen, starren Rechte, sondern zugleich vom Gesichtspunkte der obwaltenden Verhältnisse und der Billigkeit aus, wodurch sich denn auch meist die Abweichungen einzelner Resolutionen untereinander erklären lassen.

Handelt es sich um eine prinzipielle oder generelle Entscheidung oder einen allgemeinen Erlass, also nicht bloss um Anwendung des Rechts auf einen speziellen Einzelfall für bestimmte Personen oder Parteien, sondern um eine Erklärung oder Interpretation über den Sinn und Inhalt eines kirchlichen Gesetzes, einer Verordnung und ähnliches, so ist rücksichtlich der Beurteilung ihrer Rechts- und Verpflichtungskraft zu unterscheiden zwischen einem Erlasse, welcher allein in eigener Kraft und Autorität der Kongregation, und einem solchen, welcher unter ausdrücklicher Approbation oder im speziellen Auftrage des Papstes ausgegeben wird. Die generellen Entscheidungen in kirchlichen Fragen, die ohne ausdrückliche Approbation oder speziellen Auftrag des Papstes erlassen werden, besitzen an sich keinen allgemein gesetzlichen Charakter, jedoch kommt ihnen das höchste Ansehen zu und sind sie deshalb mit Ehrfurcht sowie Gehorsam von allen Gläubigen aufzunehmen. Ihre Gesetzesinterpretationen gelten indes nicht als in sich definitive oder authentische, da die einzelnen Kongregationen selbst als solche keine gesetzgebende Gewalt besitzen und deshalb auch ein Gesetz nicht autoritativ erklären können, es sei denn, dass sie diese Gewalt ausdrücklich vom Papste übertragen erhalten hätten, wie das z. B. bei der Congregatio Concilii Tridentini bezüglich der Reformdekrete des Konzils von Trient der Fall ist. Tritt dagegen zu einer Entscheidung der Kongregationen die

ausdrückliche Zustimmung des Papstes in irgend einer Form hinzu, so schafft sie stets allgemeines Recht und hat auch ohne eine besondere Promulgation als Bestandteil des alten Gesetzes für alle Katholiken verpflichtende Kraft, da sie infolge der Zustimmung oder der besonderen Beauftragung des Papstes Ausfluss des Willens des höchsten Gesetzgebers in der Kirche selbst ist.

Enthält eine Entscheidung der Kongregation nicht bloss eine Deklaration eines Gesetzes, sondern ist sie selbst wieder ein neues Gesetz oder eine alle Gläubigen bindende neue Bestimmung (Dekret), so ist ausser der ausdrücklichen Zustimmung oder des speziellen Auftrages des Papstes auch noch die für Gesetze übliche Promulgation erforderlich, wie solche heute durch Publikation in den offiziellen „Acta sanctae Sedis“ oder durch Zusendung an die Bischöfe stattfindet.

Was nach dieser kurzen Darstellung über die Kraft und Autorität der Kongregationen überhaupt, sowie speziell der Kongregation der Inquisition oder des hl. Offiziums und der Indexkongregation, die beide im neuen Syllabus ausdrücklich in Frage kommen, betrifft, so sind ihre allgemeinen Interpretationen, Entscheidungen und Dekrete, falls die Approbation des Papstes hinzukommt, autoritative und haben deshalb für alle Gläubigen verbindliche Kraft, so dass ihnen unbedingter Gehorsam zu leisten ist. Indes bilden ihre Entscheidungen in Glaubenssachen doch nicht päpstliche Entscheidungen *ex cathedra*, selbst wenn auch der ausdrückliche Konsens des Papstes hinzutritt, und können deshalb als solche auch nicht als infallibel und irreformabel angesehen werden. Daher besitzt auch der neue Syllabus, weil Erlass der Kongregation des hl. Offiziums, trotz der Approbation des Papstes keine dogmatische Kraft, sondern bildet bloss ein alle Katholiken im Gewissen verpflichtendes Disziplinalgesetz, zieht also an sich keine Glaubensverpflichtung nach sich, wie das bereits oben in der Einleitung hervorgehoben wurde.

Machen wir nun die Anwendung auf obigen verworfenen Satz, so ergibt sich aus der vorausgehenden Darstellung, wie falsch die Behauptung desselben ist, dass diejenigen frei

von jeder Schuld zu erachten seien, welche die Entscheidungen bzw. Verurteilungen der Indexkongregation und der anderen Kongregationen auf religiösem Gebiete für wertlos oder unverbindlich halten, so dass man sich über sie sündlos hinwegsetzen kann. Indem ihre Entscheidungen oder Urteile als Jurisdiktionsakte höchster päpstlicher Behörden zu gelten haben und deshalb auch mit höchster Autorität und Rechtskraft ausgestattet sind, verpflichten dieselben natürlich auch zum Gehorsam, und zwar sowohl im äusseren als auch im Gewissensbereiche. Da in obiger These speziell von den Verurteilungen von Büchern seitens der Indexkongregation die Rede ist, die besonders in unseren Tagen den vielfachsten Angriffen ausgesetzt ist, so mögen über diese päpstliche Behörde noch einige aufklärende Worte gesagt werden.

Von Zeit zu Zeit hören oder lesen wir in den offiziellen kirchlichen Organen oder in der Tagespresse, dass besagte Kongregation dieses oder jenes Werk auf das Verzeichnis (Index) verbotener Bücher gesetzt hat. Bekanntlich ist den Katholiken, die dazu nicht eine besondere Erlaubnis besitzen, das Lesen eines solchen auf dem Index stehenden Buches unter Sünde und eventuell auch unter kirchlicher Strafe, die der Bischof verhängen kann, untersagt.

Man ist nun vielfach, auch öfters unter gebildeten Katholiken, der Meinung, dass die Übertretung dieses Indexverbotes, d. h. das Lesen eines auf dem Index sich befindenden Werkes ohne spezielle Erlaubnis sofort die Exkommunikation oder den Ausschluss aus der Kirche zur Folge habe. Das ist falsch.¹⁾ Nur das unbefugte Lesen solcher Bücher zieht die Exkommunikation ohne weiteres nach sich, ganz gleich, ob sie auf dem Index stehen oder nicht, die von Apostaten oder Häretikern verfasst sind und Irrlehren nicht bloss enthalten, sondern auch verteidigen, oder mit anderen Worten, die zu dem Zwecke oder in der Tendenz geschrieben sind, die katholische Kirche bzw. ihre Lehren zu bekämpfen. Ausserdem gehört hierher jene Klasse von Büchern irgend eines Autors, die namentlich oder speziell und zwar

¹⁾ Vgl. Heiner, Kirchenrecht, 4. Aufl. 1904, 1. Bd. S. 245.

vom apostolischen Stuhl selbst, also nicht bloss von einer römischen Kongregation oder einer anderen kirchlichen Behörde, verboten sind, was aber kaum in Wirklichkeit vorkommt.¹⁾

So oft nun die Indexkongregation ein glaubensgefährliches Buch auf den Index setzt, ereifert sich natürlich darüber sofort die ganze liberale und andere antikatholische Presse und räsoniert stereotyp über Bevormundung der Katholiken, über Gewissenszwang, Unterdrückung der freien Wissenschaft, mittelalterliche Inquisition oder wie die regelmässig sich wiederholenden Ausbrüche der Abneigung und des Hasses gegen die katholische Kirche sonst lauten mögen. Leider verkennen aber auch manche Katholiken den Zweck des kirchlichen Bücherverbotes und stimmen ebenfalls Klagelieder über Beschränkung ihrer persönlichen Freiheit, der Wissenschaft und ähnlich an.

Zunächst sei hier für jene Katholiken bemerkt, die wirklich Wissenschaft treiben wollen und aus rein wissenschaftlichen Gründen derartige verbotene Bücher lesen müssen bzw. denen die Lesung oder das Studium derselben zu irgend welchen Zwecken auch nur nützlich ist, dass sie mit der grössten Leichtigkeit, und zwar gratis, die kirchliche Erlaubnis beim Bischofe sich erwirken können, sei es in eigener Person, oder durch den Beichtvater bzw. Pfarrer oder sonst durch jemanden. Auch von Rom kann dieselbe ohne grosse Mühe für immer erlangt werden. Die Kirche will also mit dem Index durchaus nicht ein absolutes Verbot der Lektüre eines zensurierten Buches aussprechen, und deshalb fällt damit der Vorwurf der Beschränkung oder gar der Unterdrückung der persönlichen Freiheit, der Wissenschaft etc. von selbst hinweg.

Wenn nun die Kirche das Verbot der Lesung glaubenswidriger Bücher aufstellt, indem sie dieselben auf den Index setzt, so handelt sie hierin nicht bloss in Erfüllung ihres heiligsten Amtes bezüglich der Reinerhaltung des ihr von Christus anvertrauten Glaubensschatzes, sondern vornehmlich auch im Interesse der Gläubigen selbst. Wir stellen uns

¹⁾ Pius IX., Const. Apost. Sedis v. 12. Okt. 1869.

hierbei natürlich auf unseren katholischen, gläubigen Standpunkt. Weder der Ungläubige noch der Protestant ist von dem seinigen aus imstande, derartige kirchliche Massregeln zur Reinerhaltung des Glaubens als solchen und zur Bewachung und Erhaltung im einzelnen Gläubigen selbst zu verstehen oder zu würdigen. Besitzt der Mensch überhaupt keinen Glauben, dann ist von selbst jeder Schutz zur Erhaltung desselben inbezug auf dessen Person unnütz. Aber auch für den Protestanten gilt dasselbe, da er ja nach dem Prinzip der freien Forschung oder des Subjektivismus sich selbst Glaubensautorität ist. Wie könnte ihm da eine kirchliche Behörde eine äussere Schranke setzen in seinem Suchen nach „Wahrheit“!

Für uns Katholiken ist der Glaube dagegen etwas objektiv Gegebenes, dessen Verkünder, Wächter und Hüter der Papst mit den Bischöfen ist. Deshalb ist das Wesen des Bücherverbots vom katholischen Standpunkt aus voll berechtigt. Die Kirche hat nicht allein den Glauben zu lehren, sondern ihn auch zu erhalten und über dessen Reinheit zu wachen. Der Besitz des christlichen Glaubens ist etwas an sich absolut Notwendiges für die ewige Seligkeit. „Wer nicht glaubt und nicht getauft ist, kann nicht selig werden.“¹⁾ „Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet.“²⁾ Das sind bekannte Aussprüche Christi selbst. Der Verlust des Glaubens ist für den Einzelnen unersetzlich. „Er ist der Anfang des Heils, die Wurzel und das Fundament unserer ganzen Rechtfertigung“, sagt das Konzil von Trient.³⁾

Dass hier nur der wahre, echte, reine Glaube, wie Christus ihn gelehrt hat, nicht aber ein unechter, gefälschter, unreiner gemeint ist, versteht sich vom gläubigen Standpunkte des Christentums aus von selbst. Deshalb hat die Kirche die Abirrungen vom wahren Glauben als solche zu bezeichnen und eventuell mit ihren geistigen Strafmitteln zu verfolgen. Sie hat die Pflicht, die Gläubigen speziell auf solche literarische Erscheinungen aufmerksam zu machen,

1) Mark. 16, 16.

2) Joh. 3, 18.

3) Sess. VI. de justif. c. 8.

welche tatsächlich eine Glaubensgefahr für die Lehre als solche und das Seelenheil ihrer Mitglieder enthalten. Die Gläubigen vor diesen Gefahren zu schützen, zensuriert sie deshalb solche Bücher, welche derartige Irrlehren enthalten oder gar verteidigen. Nicht jeder Gläubige kann selbst jedes Werk prüfen, versteht es vielfach auch nicht, ob in diesem Buche, das über vielleicht schwierige Probleme der Religion handelt, falsche oder irrige Lehren enthalten sind; jeder Katholik sollte in der Tat der Kirche, die sicher dies Geschäft besser versteht, dankbar sein, wenn sie die Arbeit für ihn besorgt.

Der Glaube ist das Fundament der Kirche; eine Toleranz oder Duldung falscher Lehren in dieser Beziehung hiesse sich selbst aufgeben. Der Papst und die Bischöfe würden als Hirten der Gläubigen ihres göttlichen Amtes schlecht walten, wenn es ihnen gleichgültig wäre, ob ihre Herden auf gesunder oder gittiger Trift geweidet würden. Wie gefährlich für den Glauben und das ganze Seelenleben des Christen derartige durch falsche Lehren vergiftete literarischen Erzeugnisse sind, braucht einem vernünftigen Katholiken nicht erst gesagt zu werden; die Geschichte sowie die tägliche Erfahrung sind voll von Beweisen. Die Aufstellung von Verzeichnissen solcher Bücher, die dem Glauben wirklich Gefahr bringen können, weil sie verderbliche Lehren enthalten, ist nicht bloss eine Massnahme der Vorsicht und Klugheit, sondern schlechthin Gebot und heiligste Pflicht des kirchlichen Hirtenamtes.

Jeder Gläubige sollte, statt über Beschränkung seiner Freiheit zu klagen, vielmehr es der Kirche hoch anrechnen, wenn er durch den sog. Index aufmerksam gemacht wird auf Bücher, deren Lesung ihm Schaden an dem kostbarsten Gute, das er besitzt, und von dessen Bewahrung seine Seligkeit abhängt, bringen kann. Den Menschen vor Vergiftung behüten ist nicht Beschränkung seiner Freiheit, sondern Erhaltung seiner Existenz. Selbst Androhung von Strafen und Anwendung von Gewaltmassregeln verfolgen nur den einen Zweck, das Beste des Menschen zu fördern. Eine Mutter wird dem Kinde eine gefährliche Waffe auch gegen

dessen Willen entwinden. Nur derjenige kann sich ereifern über Beschränkung der persönlichen Freiheit, dem das Gut des Glaubens gleichgültig geworden, oder der überhaupt nicht anerkennt, dass die Kirche als Hüterin des von Christus geoffenbarten Glaubens bestellt ist.

Merkwürdig! Was man hier an der katholischen Kirche tadelt, das übt nicht bloss der Staat tagtäglich gegen solche Bücher und Zeitungen, die seine Fundamente untergraben, sein Ansehen schädigen, Gefahr für die öffentliche Ordnung bringen könnten, ohne dass ein vernünftiger Staatsbürger dies missbilligen würde, sondern das praktizieren tatsächlich in gleicher Weise die Protestanten durchgehends gegenüber den religiösen Erscheinungen auf katholischer Seite. Wie oft werden dieselben offiziell und inoffiziell gewarnt vor „katholischen Büchern“, „katholischen Zeitungen“ etc., und wie ängstlich hüten sie sich tatsächlich vor dem Ankauf und der Lesung „ultramontaner“ Literatur! In den protestantischen Buchhandlungen sieht man meist auch nicht ein einziges katholisches Werk aufliegen; warum? weil es von ihren protestantischen Kunden ja doch nicht gekauft wird. Es ist deshalb zum Sprichwort geworden: „Catholica sunt, non leguntur“, d. i. von Protestanten oder Andersgläubigen werden katholische Sachen nicht gelesen. Dieselbe Erscheinung tritt hervor in den meisten ihrer Bibliotheken, Lesezirkeln etc., überall besteht eine Art Index, durch welchen die katholischen, zumal religiösen Presserzeugnisse durchgehends dem protestantischen Lesepublikum tatsächlich verschlossen werden.

Wahrlich, die Protestanten sollten schweigen vom katholischen Index! Auf diesem stehen nur jene Bücher, die von der Religion handeln und diesbezügliche falsche oder irrige, für das Seelenheil gefährliche Lehren enthalten; das protestantische Bücherverbot erstreckt sich indes meist tatsächlich auf alles, was überhaupt katholisch ist, wie ja auch manche protestantische Literaturblätter fast jedes theologische Werk von vornherein zu verurteilen pflegen, das einen „klerikalen“ Autor oder auch nur einen „ultramontanen“ Verlag auf dem Titelblatte trägt. Mögen diese

Gegner doch sich weiter nicht um den Index in der katholischen Kirche kümmern, an den sie sich ja doch nicht halten und dessen Wesen und Zweck zu würdigen sie von ihrem Standpunkte aus oft kaum fähig sein dürften, sondern besser vor ihrer eigenen Türe kehren!

Wie wenig aber die deutschen Katholiken Grund haben, sich über die Indizierung von deutschen Werken zu beklagen, zeigt z. B. der Umstand, dass im letzten Dezzennium kaum sechs Werke deutscher Autoren auf den Index gesetzt worden sind. Was will diese geringe Zahl bedeuten gegenüber der Flut der Literatur, mit der jährlich unser Büchermarkt überschwemmt wird! Mit welcher Milde, Vorsicht und Gründlichkeit die Indexkongregation bei Verurteilungen von wirklich glaubens- oder sittengefährlichen Werken vorgeht, weiss jeder, der den Geschäftsgang derselben auch nur einigermaßen kennt. Dabei übersehe man nicht, dass das Verbot manche Bücher trifft, die gerade in den liberalen und fortschrittlichen Kreisen Anstoss oder Ärgernis erregen oder den Katholizismus in den Augen der Gegner der Kirche verächtlich oder lächerlich machen würden. Doch da wir später bei These 57 noch einmal auf diesen Gegenstand zurückkommen müssen, so mögen diese kurzen Bemerkungen vorläufig genügen.

These 9.

Nimiam simplicitatem aut ignorantiam prae se ferunt qui Deum credunt vere esse Scripturae Sacrae auctorem.

Allzu grosse Einfältigkeit und Unwissenheit geben diejenigen zu erkennen, welche glauben, Gott sei wirklich der Urheber der Heiligen Schrift.

Gegensatz: Nicht die geringste Einfältigkeit und Unwissenheit geben diejenigen zu erkennen, welche glauben, Gott sei wirklich der Urheber der Heiligen Schrift.

Vorstehende kondemnierte These, die sich inhaltlich bei Houtin, *La question biblique au XX^e siècle*, findet, leugnet Gott als den Urheber der Heiligen Schrift, also überhaupt die Göttlichkeit der biblischen Offenbarung, nennt sogar diejenigen in frecher und überhebender Weise „allzu einfältig und unwissend“, die daran glauben.

Es ist ausdrückliche Lehre der Kirche, dass die kanonischen Bücher der Heiligen Schrift, „auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selbst übergeben sind“.¹) Die Leugner der göttlichen Urheberschaft der Heiligen Schrift setzen sich demzufolge in direkten Widerspruch mit einer ständigen und ausgesprochenen Glaubenslehre der katholischen Kirche, so dass obiger Satz eine offenbare Häresie enthält. Während die Kirche den Ursprung der heiligen Bücher bzw. deren geoffenbarten Inhalt auf unmittelbare Eingebung Gottes zurückführt, also die Aussprache des Sinnes der Offenbarungslehre als von ihm ausgehend betrachtet, nennt obige These diese allgemein christliche Glaubenslehre eine „allzugrosse Einfältigkeit und Unwissenheit“.

An sich könnten wir mit dieser Konstatierung des direkten Gegensatzes zwischen der ausdrücklichen Lehre der Kirche und der Behauptung jenes Satzes abschliessen, da jeder Katholik eine derartige horrende Aufstellung nicht bloss als eine falsche, irrige, sondern als direkt häretische zurückweisen muss.

Da indess der katholische Glaube an die göttliche Urheberschaft der Heiligen Schrift als eine grobe Unwissenheit bezeichnet wird, so erscheint es angebracht, wenigstens mit einigen Worten diese unerhörte Behauptung vom gläubigen Standpunkte aus als eine frivole und das ganze Christentum beleidigende zu begründen. Sollte der Urheber obiger These etwa der Ansicht sein, die Katholiken verständen unter dem Ausdrücke der „göttlichen Autorschaft“ der Heiligen Schrift eine reine Verbalinspiration derselben durch Gott derart, dass dieser dem Verfasser eines biblischen Buches gleichsam die Feder geführt oder ihm alle einzelnen Worte und Sätze diktiert oder ins Ohr geraunt habe, so verriete das freilich seinerseits eine „allzugrosse Einfältigkeit und Unwissenheit“.

Nein, Gott hat die in der Heiligen Schrift enthaltenen Wahrheiten nicht wörtlich eingegeben, sondern er inspi-

1) Conc. Vatic., Sess. III. c. 2.

rierte den Geist des als Vermittlungsorgan dienenden Verfassers, dass er durch seine Eingebung die zu offenbarende Wahrheit dem ganzen Inhalte nach getreu niederschreibe und sie so sinngetreu den Menschen bekannt mache bzw. sie in Erinnerung rufe. In dieser Bedeutung bezeichnet sich die biblische Offenbarung selbst in zahllosen Stellen als göttlich. Was Christus seinen Aposteln sagt: „Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters, der in euch redet“,¹⁾ das gibt der hl. Paulus wieder, wenn er im Briefe an die Galater²⁾ schreibt: „Denn kund tue ich euch, Brüder, das Evangelium, welches ist verkündet worden von mir, es ist nicht gemäss Menschen; denn auch ich habe es nicht von einem Menschen her empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi“. Nur so konnte derselbe Apostel sprechen: „Wir sind Gesandte an Christi Statt, indem Gott gleichsam durch uns ermahnt“. ³⁾ Er ist von der Göttlichkeit der von ihm gepredigten Lehre so überzeugt, dass er beteuert: „Wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigten, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht“. ⁴⁾ Man vergleiche die zahlreichen Stellen, wie sie in jeder biblischen Konkordanz zu finden sind, in welchen die Offenbarungsschriften selbst sich als göttliche d. h. von Gott inspirierte ausgeben. „Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen“, wie Weber in seiner »Christlichen Apologetik« ⁵⁾ richtig bemerkt, „dass die Gottesoffenbarung dem menschlichen Forschen Aufgaben gestellt, und nicht gesagt, dass die Gottesoffenbarung die Wahrheit in Form wissenschaftlicher Darlegung verkünde, noch auch behauptet, dass jeder ohne weiteres den Sinn der Offenbarungsschriften mit Sicherheit auslegen könne.“

Aber nicht bloss das Selbstzeugnis der Heiligen Schrift beweist deren göttlichen Ursprung, sondern auch der Inhalt

¹⁾ Matth. 10, 20.

²⁾ 1, 11 f.

³⁾ 2. Kor. 5, 20.

⁴⁾ Gal. 1, 8,

⁵⁾ 1907, S. 186.

derselben liefert dem vernünftigen Denken einen Beweis für die unmittelbare Herkunft der biblischen Offenbarungsschriften von Gott. Der Offenbarungsgehalt derselben trägt nämlich den übernatürlichen oder göttlichen Charakter derart in sich, dass eine Vermittlung desselben auf dem Wege der natürlichen Erkenntnis des menschlichen Geistes und Willens nicht möglich ist, sondern auf transzendente Ursachen zurückgeführt werden muss.

Als Beweis hierfür dienen indirekt die Wunder, welche die Heilige Schrift selbst als ein Mittel anführt, durch welches Gott die Aufmerksamkeit des Menschen auf die Offenbarung und ihre Sendboten lenkte, und welches die göttliche Bevollmächtigung der letzteren sowie die göttliche Herkunft des Offenbarungsgehaltes bestätigen sollte. Christus selbst beruft sich wiederholt auf dieselben für die Göttlichkeit seiner Lehre an die Menschen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubt ihr nicht“.¹⁾ „Aber ich habe ein grösseres Zeugnis, als das des Johannes ist. Denn die Werke, welche der Vater mir gegeben, dass ich sie vollbringe, diese Werke, die ich tue, geben Zeugnis von mir, dass mich der Vater (zur Verkündigung meiner Lehre) gesandt hat.“²⁾ „Tue ich die Werke meines Vaters nicht, so möget ihr mir nicht glauben. Tue ich sie aber, so glaubet den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollt, damit ihr erkennet und glaubet, dass der Vater in mir ist, und ich in ihm.“³⁾ Diese Wunder für die Göttlichkeit des biblischen Inhalts hängen so innig zusammen mit der Offenbarung selbst, dass sich aus der Annahme jener ein notwendiger Schluss auf den übernatürlichen Charakter auch dieser ergibt.

Dasselbe ist der Fall mit der Prophetie. Auch auf diese verweist die Heilige Schrift in zahlreichen Stellen zum Beweise ihres übernatürlichen, göttlichen Charakters. Christus selbst tadelt seine Apostel wegen ihres Unglaubens an seine Auferstehung, da sie diese doch durch die Prophetien in der Heiligen Schrift hätten erkennen können:

¹⁾ Joh. 4, 48.

²⁾ Joh. 5, 36.

³⁾ Joh. 10, 37 f.

„O Unverständige und Irrige im Herzen, um zu glauben an alles, was geredet haben die Propheten.“¹⁾ Da Weissagungen den transzendentalen Charakter unmittelbar an sich tragen, diese aber einen integralen Bestandteil der göttlichen Offenbarung bzw. der Heiligen Schrift bilden, so muss notwendig aus der Göttlichkeit der einen auch auf eine solche der anderen geschlossen werden.

Natürlich, wer überhaupt nicht an die Möglichkeit der Wunder und Weissagungen glaubt, den werden auch nicht die biblischen Wunder und Weissagungen von dem göttlichen Ursprunge der Heiligen Schrift zu überzeugen vermögen. Ein solcher könnte und sollte dann aber wenigstens aus dem Offenbarungsinhalte derselben auf ihre göttliche Urheberchaft schliessen. Dieser nämlich trägt den Stempel seiner Vollkommenheit und daher der Göttlichkeit so offen an der Stirn, dass er auch bezüglich seiner Ursächlichkeit nur auf göttliche Offenbarung zurückgeführt werden kann. Die christliche Religion ist eine in jeder Beziehung so vollkommene, dass sie überhaupt einer Vervollkommnung in sich nicht fähig ist, weshalb auch nur ein ernstlicher oder wirksamer Versuch hierzu weder jemals gemacht worden ist, noch wohl je gemacht werden wird. Es ist unmöglich, hierfür an dieser Stelle den näheren Nachweis zu führen; wir müssen in dieser Beziehung auf die entsprechenden apologetischen Werke sowie auf die Geschichte der christlichen Religion selbst verweisen.

Freilich, wer nicht mehr auf dem gläubigen Boden eines Christen steht, Gott und die Göttlichkeit Christi leugnet und deshalb im Prinzip auch die Göttlichkeit des Christentums negiert, wie das der liberale Protestantismus und biblische Rationalismus (Semler, Bauer, Strauss, Ritschl, Wellhausen, Harnack etc.) und nach ihm der Modernismus tut, der muss konsequenterweise ebenso den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift bestreiten. Da aber die Existenz dieser eine geschichtliche Tatsache ist, so können ihr solche Leugner nur einen menschlichen oder natürlichen Ursprung und deshalb selbstverständlich auch nur einen fehlbaren Cha-

¹⁾ Luk. 24, 25.

rakter beilegen. Denjenigen nun, die an einen sich den Menschen offenbarenden Gott und deshalb an die Göttlichkeit dieser Offenbarungen bzw. an die diese Offenbarungen enthaltenden Schriften glauben, „allzu grosse Einfältigkeit und Unwissenheit“ vorzuhalten, ist ein Vorwurf, dessen nur ein Modernist fähig ist, dem die Inspiration der Hl. Schrift gleich einem poetischen Antriebe ist, und der mit Wohlbehagen nur von „Irrtümern und Widersprüchen“ in ihr redet. Pius X. hat diese Art katholischer Exegeten und Bibelkritiker in seiner Enzyklika *Pascendi dominici gregis* v. 8. Sept. 1907 als solche charakterisiert: „die ihre Hand an die Wurzel und an die tiefsten Fasern des Glaubens legen“. „Während sie sich für Weise ausgaben, wurden sie zu Toren“, würde von ihnen der Apostel sagen.¹⁾ In diesem Sinne ist auch die Reprobierung obiger das ganze Christentum beleidigenden These zu verstehen.

These 10.

Inspiratio librorum Veteris Testamenti in eo constitit quod scriptores israelitae religiosas doctrinas sub peculiari quodam aspectu, gentibus parum noto aut ignoto, tradiderunt.

Die Inspiration der Bücher des Alten Testaments besteht darin, dass israelitische Schriftsteller religiöse Lehren in einer besonders, den Heiden wenig oder gar nicht bekannten Auffassung überliefert haben.

Gegensatz: Die Inspiration der Bücher des Alten Testaments besteht nicht darin, dass israelitische Schriftsteller religiöse Lehren in einer besonderen, den Heiden wenig oder gar nicht bekannten Auffassung überliefert haben.

Vorstehende These leugnet direkt die göttliche Inspiration²⁾ der Bücher des Alten Testaments, indem sie behauptet, die Inspiration bestehe nur darin, dass die Verfasser die in den heiligen Büchern der Israeliten enthaltenen religiösen Lehren in eine den Nichtisraeliten wenig oder überhaupt gänzlich unbekannte Form gekleidet hätten, durch welche dieselben als von Gott selbst mitgeteilt erschienen, während sie in Wirklichkeit nicht Offenbarungen desselben, sondern sowohl inhaltlich als auch der Herkunft nach wie jedes

¹⁾ Röm. 1, 22.

²⁾ Über Inspiration überhaupt vgl. Chr. Pesch, *De inspiratione Sacrae Scripturae*, 1906.

andere profane Buch rein das Produkt des menschlichen Geistes seien. Es ist das die agnostizistische Auffassung der Religionsgeschichte durch den Modernismus, gegen die sich denn auch die Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. Sept. 1907 energisch wendet. Derartige Hypothesen, wonach die israelitischen Schriftsteller nur ihre eigene innere Erfahrung niedergeschrieben und überliefert hätten, aber in einer Auffassung, „als ob sie den lebendigen Gott hinter sich hätten“, oder dass das, „was sich im Laufe der Geschichte . . . als Forderung der göttlichen Heiligkeit bezeugt hatte, als von jeher von Jahve geplant an den Eingang der Geschichte gestellt wurde“, ¹⁾ sind besonders von der protestantisch-rationalistischen Geschichtsschreibung aufgestellt, wurden aber auch vereinzelt von katholischen „Modernisten“ z. B. von Loisy in seinem „*Autour d'un petit livre*“ (S. 43) vertreten. Das Alte Testament enthielte danach nicht wirkliche Gottesoffenbarung, sondern wie jedes andere profane Werk rein menschliche Erkenntnisse, deren Auffassung oder Formulierung jedoch den Eindruck oder den Glauben erwecken solle, als ob Gott selbst ihr Urheber wäre.

Dass diese Anschauung, die den göttlichen Charakter des Alten Testamentes leugnet, direkt der Lehre der Kirche widerspricht, ist bereits in der vorausgehenden These 9 erwiesen worden. Noch das Vatikanum ²⁾ lehrt ausdrücklich über die kanonischen Bücher sowohl des Alten als auch Neuen Testamentes, dass sie, auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben. Die alttestamentliche Offenbarung bezeichnet sich selbst direkt als göttlich, ³⁾ wie auch Christus immer und immer wieder in seinen Aussprüchen den übernatürlichen Charakter des Alten Testamentes betont oder doch voraussetzt. So bestätigt er ⁴⁾ z. B. durch seine Vorlesung aus Is. 61, 1. 2 in der Synagoge zu Nazareth und die daran angeknüpfte Predigt, dass die Prophezeiungen

¹⁾ Vgl. Chantepie de la Saussaye, *Lehrb. der Religionsgeschichte*, 3. Aufl. 1906, 1. Bd. S. 403, 441.

²⁾ Sess. III. c. 2.

³⁾ Ex. 4, 12; 34, 27; Dt. 31, 19. 2. 2; 2 Kg. 1, 2; Is. 8, 5; Jr. 1, 9 36, 2; Ps. 77, 4 f.; 80, 14; 105, 12 f.; 118; Sir. 1, 5.

⁴⁾ Luk. 4, 17 ff.

des Isaias von Gott eingegeben sind. Auch beglaubigt er daselbst durch seine Hinweisung auf Elias und Elisäus, dass diese heiligen Männer in der Tat von Gott gesandt waren und dass sie durch diesen die grossen Wunder gewirkt haben, welche von ihnen in der Heiligen Schrift erzählt werden. Die prophetischen Weissagungen, wie sie sich in Christus erfüllt haben, liessen sich ohne göttliche Inspiration überhaupt nicht erklären. Ebenso ist der Inhalt des Alten Testamentes wie auch die Einheit desselben trotz der grossen Anzahl der Verfasser sowie der Verschiedenheit der Zeitverhältnisse im Laufe von vielen Jahrhunderten so einzigartig und wunderbar, dass beides menschlicherweise nicht zu erklären ist. Der Nachweis der göttlichen Inspiration des Alten Testamentes fällt übrigens zusammen mit dem der Heiligen Schrift überhaupt, und kann es hier nicht unsere Sache sein, im einzelnen dafür den Nachweis zu liefern; dies muss der gründlichen methodischen Exegese überlassen bleiben.

Mit Verwerfung obiger These ist indes nicht die Frage entschieden, ob die Inspiration sich bloss auf die religiösen Wahrheiten erstrecke oder auch auf die nicht auf dem Gebiete der Religion liegenden profanwissenschaftlichen Einzelheiten. Die Lehre, dass die religiösen Wahrheiten der Bibel, also auch die des Alten Testamentes, unter dem Einflusse des Heiligen Geistes niedergeschrieben seien, hält natürlich auch noch heute selbst die gläubige fortgeschrittene Exegese fest. Wie es aber keine nichtinspirierten Teile in der Heiligen Schrift gibt, so auch keine nichtinspirierten Ideen in dem Lehrinhalte des Alten Testamentes. Und doch ist es gerade dies, was obige These leugnet, indem sie behauptet, dass die Inspiration der Bücher des Alten Testamentes darin bestehe, dass israelitische Schriftsteller religiöse Lehren nur unter einer besonderen, den Heiden wenig oder gar nicht bekannten Auffassung überliefert hätten, also keine eigentliche und wirkliche göttliche Eingebung sei, sondern nur den äusseren Schein einer solchen durch die eigentümliche Art der Darstellung an sich trüge, eine Behauptung, die das kirchliche Lehramt als in Widerspruch mit der gesamten Lehre der Kirche stehend verurteilen musste.

Thèse 11.

Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam Sacram extenditur, ut omnes et singulas eius partes ab omni errore praeemuniat.

Die göttliche Inspiration erstreckt sich nicht derartig auf die ganze Heilige Schrift, dass sie alle ihre einzelnen Teile vor jeglichem Irrtum schützt.

Gegensatz: Die göttliche Inspiration erstreckt sich derartig auf die ganze Heilige Schrift, dass sie alle ihre einzelnen Teile vor jeglichem Irrtum schützt.

Vorstehende These leugnet zwar nicht die göttliche Inspiration der Heiligen Schrift als solche, behauptet jedoch, dass sich diese nicht so weit ausdehne, dass sie alle ihre einzelnen Teile nun auch vor jedem Irrtum bewahrt habe. Diese Anschauung wird im Syllabus mit Recht verworfen.

Die völlige Irrtumslosigkeit der ganzen Heiligen Schrift in allen ihren einzelnen Teilen als eine Folge ihres göttlichen Charakters ist einstimmige Lehre der Kirche und darum, wie Leo XIII. in seiner bekannten Enzyklika „Providentissimus Deus“ vom 18. Nov. 1893 ausführt, von allen Katholiken als feststehende Tatsache zu betrachten. Die gleiche Lehre betont Pius X. in seiner Enzyklika vom 8. Sept. 1907 mit aller Entschiedenheit und verurteilt die entgegenstehenden Behauptungen der Modernisten, wonach „sich vieles in der Hl. Schrift findet, was wissenschaftliche oder geschichtliche Irrtümer enthält“. Es muss also jeder Katholik daran festhalten, dass weder der Heilige Geist, noch sein Werkzeug, der Hagiograph, in dem, was sie sagen wollten und tatsächlich gesagt haben, den geringsten Irrtum begehen konnten. Damit ist jedoch nicht nach Ansicht selbst gläubiger Exegeten die Frage entschieden, ob sie uns in allen Einzelheiten, so wie die Worte lauten, belehren wollten, also auch über naturwissenschaftliche Ereignisse. Die hl. Väter und nach ihnen Leo XIII., so sagt man, betonen, dass die Heilige Schrift uns nicht über naturwissenschaftliche Fragen zu unterrichten beabsichtigten, darum ihre diesbezüglichen Anspielungen oder Be-

merkungen nicht nach dem Maßstab unserer wissenschaftlichen Erkenntnis zu beurteilen, sondern nur gleichsam als Einkleidung höherer Gedanken zu werten seien. Solche Darstellungen wären deshalb keine Irrtümer, weil die Absicht fehlte, darüber unterrichten zu wollen; es handele sich vielmehr hier lediglich um formale Elemente, ähnlich wie etwa bei der Rechtschreibung im Vergleich zum Gedankeninhalt eines Buches.

Die neuere sogenannte fortschrittliche Exegese steht deshalb auf dem Boden der kirchlichen Lehre, insofern auch sie betont: die ganze Heilige Schrift in allen ihren einzelnen Teilen ist inspiriert, und die Inspiration hat völlige Irrtumslosigkeit zur Folge. Nun geht aber diese Schule, die hauptsächlich durch Lagrange, Zapletal, Hummelauer, Semeria, Peters, Holzhey etc. vertreten ist, einen Schritt weiter, indem sie auch für das geschichtliche Gebiet in nebensächlichen Einzelheiten objektive Unrichtigkeiten im obigen Sinne annimmt. Und man wird dann vom Standpunkte dieser Richtung aus vielleicht sagen dürfen: wenn die Kondemnierung obigen Satzes nicht verbietet, auf naturwissenschaftlichem Gebiete Unrichtigkeiten im obigen Sinne anzunehmen, so würde damit auch nicht, wenigstens nicht sicher, diese fortschrittliche Richtung durch die Verurteilung obiger These getroffen, wenn sie ebenso geschichtliche Unrichtigkeiten im selben Sinne zulässt, sofern auch sie jeden Irrtum als solchen ausschliesst und derartige Unrichtigkeiten bloss annimmt in Fragen, wo der Hagiograph nicht behauptet, sondern nur seiner oder seiner Zeitgenossen Anschauung oder seine rein private Kenntnis als Mittel zur Einkleidung oder Wiedergabe des inspirierten Gedankens benutzte. In dieser Beziehung schreibt auch Weber:¹⁾ „Die Urkunden der Offenbarung müssen in dem, was sie als geschichtliches Geschehnis zu melden beabsichtigen, ohne Widerspruch zur Geschichte sein, soweit sie als Mittel der Offenbarung in Betracht kommen. Dabei kann mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass Geschichtliches nur als Darstellungsform auftritt, oder dass der Schriftsteller

¹⁾ Christliche Apologetik, 1907, S. 147.

nur Zeugnisse und Nachrichten sammelt und vorlegt, ohne selbst zu urteilen (z. B. Nachrichten vom Tode des Antiochus Ep.); hier könnte ein geschichtlicher Irrtum den geschichtlichen Wert der Bibel nicht beeinträchtigen, da sie hier das Ziel geschichtlicher Entscheidung nicht anstrebt, sondern nur Erzählungen anderer als solche mitteilt. Das müsste jedoch ganz klar jeweils erwiesen sein, um in einzelnen Fällen praktisch Geltung zu erlangen“. Dieser Richtung in der Bibelwissenschaft steht eine andere¹⁾ gegenüber, welche die göttliche Inspiration wie für den naturwissenschaftlichen so auch für den geschichtlichen Inhalt in allen seinen Einzelheiten annimmt und verteidigt. Wissenschaftlich wird die Kontroverse wohl kaum erledigt werden; die Kirche hat aber ihr letztes Wort noch nicht gesprochen. Wenn obige These verworfen wird, so ist dies deshalb geschehen, weil sie die göttliche Inspiration des Inhalts ganzer Bestandteile der Heiligen Schrift, nicht bloss Einzelheiten in oben erwähnten Beziehungen leugnet, was direkt gegen die ausdrückliche Lehre der Kirche verstösst.

These 12.

Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, in primis quamlibet praeconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturae Sacrae seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana.

Der Exeget, sofern er mit Nutzen biblische Studien treiben will, muss vor allem jegliche vorgefasste Meinung von einem übernatürlichen Ursprung der Heiligen Schrift beiseite setzen und darf dieselbe nicht anders interpretieren, als andere rein menschliche Urkunden.

Gegensatz: Der Exeget, sofern er mit Nutzen biblische Studien treiben will, darf in keiner Weise jegliche vorgefasste Meinung von einem übernatürlichen Ursprung der Heiligen Schrift beiseite setzen, sondern muss dieselbe anders interpretieren, als andere rein menschliche Urkunden.

Der Sinn vorstehender These ist klar. Der moderne Exeget soll bei seinen Studien den göttlichen Charakter der Bibel vollständig ignorieren und an ihre Erklärung und Bearbeitung herantreten wie an jede andere literarische Er-

¹⁾ Delattre, Billot, Schiffini, Murillo, Brucker, Fonk, Dorsch etc.

scheinung auf dem Gebiete der rein menschlichen Wissenschaft. Ein Buch, das die hl. Väter und alle christlichen Gelehrten mit höchster Ehrfurcht und demütigem Glauben an seinen göttlichen Ursprung und Inhalt behandeln, das sollen heute die Exegeten, damit sie aus seinem Studium wirklichen Nutzen ziehen, als ein gewöhnliches, profanes Schriftstück betrachten, sich also über den Heiligen Geist, auf dessen Eingebung die Bibel geschrieben, stellen und alsdann natürlich nur das anerkennen, was sie von ihrem wissenschaftlichen Standpunkte aus als Resultat ihrer Forschung für richtig befunden haben. Eine derartige Überhebung der natürlichen Wissenschaft über das „Wort Gottes“, wie solche besonders bei Loisy und anderen Modernisten hervortritt, musste der Syllabus zurückweisen.

Es ist feierliche Lehre der unfehlbaren Kirche, dass die Heilige Schrift ein göttliches Buch ist, Gott zum Urheber hat, weil sie unter dem Einflusse des Heiligen Geistes geschrieben worden.¹⁾ Als göttlich inspiriertes Werk fordert sie demnach auch eine Behandlung, die Rücksicht nimmt auf ihren übernatürlichen Wert, ihre göttliche Weihe, Erhabenheit, Autorität und Bedeutung, und dass sich der Exeget immer ihrer Wahrheits- und Heiligungsmacht bewusst bleibe, welche ihr im Unterschied oder Gegensatz zu den Erzeugnissen bloss menschlicher Erkenntnisse durch die unmittelbare Herkunft von Gott innewohnt.

Wohl bleibt es wahr, dass die Heilige Schrift als literarisches Erzeugnis nicht rein göttlich ist, denn Gott bediente sich eines menschlichen Werkzeuges zu ihrer Abfassung. Wie sie darum ein göttliches, so ist sie auch in letzterer Beziehung ein menschliches, also ein „gottmenschliches“ Werk. Der menschliche Charakter bringt es mit sich, dass bei ihrer Erklärung alle Regeln in Anwendung zu kommen haben, die bei Erklärung eines profanwissenschaftlichen Buches überhaupt beobachtet werden müssen. Wollte der Exeget aber diese Regeln, wie obige These will, ausschliesslich anwenden, ohne zu beachten, dass die Heilige Schrift

¹⁾ Trid., Vatic.; vgl. These 9.

auch einen göttlichen Charakter an sich trägt, so würde er das wahre Verhältnis beider bloss einseitig auffassen und daher notwendig zu falschen Auslegungen kommen.

Durch den göttlichen Charakter der Heiligen Schrift ist deshalb durchaus nicht ausgeschlossen, dass die Gottesoffenbarung dem menschlichen Forschen natürliche Aufgaben stellt, und ist ebenso nicht gesagt, dass die Gottesoffenbarung die Wahrheit in Form wissenschaftlicher Darlegung verkünde, weshalb jedem Exegeten, den Sinn der Offenbarungsvorschriften mit allen natürlichen Mitteln der Wissenschaft auszulegen, das Recht zusteht bezw. ihm selbst als Pflicht obliegt. Indess soll, wie die Kondemnierung obiger These zeigt, die Wissenschaft nicht einseitig, ohne alle Rücksicht auf den übernatürlichen Ursprung der Heiligen Schrift operieren; das eine lässt sich unmöglich von dem anderen trennen. Zu welchen Resultaten eine solch rein wissenschaftliche oder menschliche Behandlung des göttlichen Buches führt, sehen wir nicht nur im Protestantismus, sondern auch aus den Ergebnissen, die modernistische katholische Exegeten, welche die Bibel als rein profanes Buch traktierten, zu Tage gefördert haben. Die jüngste Enzyklika Pius' X. *Pascendi dominici gregis* vom 8. Sept. 1907 liefert uns hierfür schlagende Beispiele. Entweder gibt man den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift auf, wie das die meisten protestantischen Theologen tun, dann kann man freilich dieselbe nicht anders als ein rein menschliches Aktenstück behandeln, oder aber man hält als gläubiger Katholik noch an dem inspirierten oder göttlichen Charakter derselben fest, dann muss man in gleicher Weise auf diesen bei der wissenschaftlichen Behandlung nicht nur Rücksicht nehmen, sondern vor allem auch von diesem Standpunkte aus an ihr Studium herantreten. Auf diesen allein richtigen und konsequenten Weg die katholischen Exegeten durch Proskribierung obigen Satzes von neuem verwiesen zu haben, ist kein geringes Verdienst des Syllabus.

These 13.

Parabolas evangelicas ipsimet Evangelistae ac christiani secundae et tertiae generationis artificiose digesserunt, atque ita rationem dederunt exigui fructus praedicationis Christi apud iudaeos.

Die im Evangelium enthaltenen Parabeln haben die Evangelisten selbst und die Christen der zweiten und dritten Generation künstlich ausgestaltet und damit Anlass für die geringe Frucht der Predigt Christi bei den Juden gegeben.

Gegensatz: Die im Evangelium enthaltenen Parabeln haben die Evangelisten selbst und die Christen der zweiten und dritten Generation nicht künstlich ausgestaltet und damit auch nicht Anlass für die geringe Frucht der Predigt Christi bei den Juden gegeben.

Parabeln oder Gleichnisse, wie sie das Evangelium enthält, sind Bilder aus dem häuslichen und ländlichen Leben, von der Natur, der Verfassung, der Geschichte oder auch von dem menschlichen Körper entlehnt, um damit nicht nur den Vortrag zu beleben, sondern auch den für höhere Wahrheiten empfänglichen Seelen die Einsicht in die Beschaffenheit des geistlichen Reiches zu erleichtern. Derartige Parabeln waren, wie überhaupt beliebt bei den Orientalen, schon im Alten Bunde sehr gewöhnlich. Besonders aber pflegte Christus die wichtigsten Wahrheiten in solche Bilder zu kleiden. Nicht weniger als 37 Parabeln finden sich von ihm in den Evangelien. „Alles dieses redete Jesus durch Gleichnisse zu dem Volke, ohne Gleichnisse redete er nicht zu ihnen.“¹⁾ Was den Herrn bewog, in Gleichnissen zu sprechen, war einerseits die Beschaffenheit oder geistige Verfassung seiner Zuhörer, andererseits die Natur der vorzutragenden Wahrheit, verbunden mit der Zweckmässigkeit dieser Lehrart überhaupt. Mehrere Male drückte sich Christus selbst seinen Jüngern gegenüber über den Zweck aus, warum er in Parabeln zum Volke spreche: „Weil euch gegeben ist, die Geheimnisse des Himmelreichs zu verstehen; ihnen aber ist es nicht gegeben.“²⁾

¹⁾ Matth. 13, 34.

²⁾ Vgl. Matth. 13, 10–17; Mark. 4, 10–13; Luk. 8, 9. 10.

Die Gleichnisse Christi in den Evangelien sind so erhaben und voll Geist und Inhalt und doch wieder so natürlich, unmittelbar, einfach und treffend, dass sie von jeher die Bewunderung selbst der Gegner des Christentums erregt haben. Und diese Parabeln des Herrn nun sollen die Evangelisten und die Christen im ersten Jahrhundert nach der Behauptung obiger These künstlich ausgestaltet haben und sodann in ihrer veränderten Gestalt Schuld daran tragen, dass die Predigt des Evangeliums so wenig fruchtbringend bei den Juden gewirkt habe. Nach Loisy¹⁾ unterscheidet man bei Markus gleichsam drei Stadien der Tradition und der Abfassung der Gleichnisse: „die ursprünglichen Fabeln,²⁾ welche an sich sehr klar waren und keine Erklärung bedurften; die Auslegung, welche von den Jüngern nach dem ersten Gleichnis erbeten wird;³⁾ die allgemeine Betrachtung über den Zweck der Lehre durch Gleichnisse.⁴⁾ Ähnlich, meint Loisy, der zur Aufstellung obiger These Veranlassung gegeben, stehe es mit den Gleichnissen im Johannes-evangelium (S. 22).

Damit ist einmal die Integrität der Evangelien gelehnet; dann wird auch den Evangelisten bzw. den ersten Christen der Vorwurf gemacht, dass sie durch ihre künstliche Gestaltung der Parabeln den Juden den Geschmack an der Lehre Christi genommen, weshalb sich diese denn auch in so geringer Zahl dem Christentum zugewendet hätten: Behauptungen, die mehr der Phantasie als der Wissenschaft Ehre machen.

Können in der Tat die Parabeln, wie sie in den Evangelien erzählt werden, wohl noch einfacher und schlichter sein, als sie dort dargestellt werden? Wie würden sich diese wohl erst gestalten und aussehen, wenn sie ihrer angeblichen „Ausschmückung“ entkleidet wären! Und doch sollen die Parabeln, welche Christus seinen Volksgenossen vortrug, uns in ihrer ursprünglichen, urwüchsigen Ge-

¹⁾ Evangelium und Kirche, München 1904, S. 20.

²⁾ Mark. 4, 2—9. 21—32.

³⁾ Mark. 4, 10. 13—20.

⁴⁾ Mark. 4, 11. 12.

stalt nicht überliefert worden sein! Was wir also jetzt an Parabeln in den Evangelien finden, sei nur der Substanz nach von Christus selbst; die Evangelisten und die späteren Christen sollen sie weitergesponnen und ausgeschmückt haben!

Dass wir in den Evangelien die Parabeln Christi verbottenus besitzen, wird von keinem katholischen Exegeten behauptet; ein Blick auf die Verschiedenheit in der Form bei den einzelnen Evangelien zeigt es. Aber sachlich haben wir Christi Worte. Die einzelnen Evangelisten stehen in keiner Weise in Widerspruch zu einander, sondern ergänzen sich. Es würde der Wahrhaftigkeit widersprechen, etwas als Christi Worte von ihnen auszugeben, was wirklich nicht von Christus stammt, wenigstens sachlich oder dem Hauptgedanken nach. Versichert ja doch z. B. der hl. Lukas in seinem Evangelium: ¹⁾ „Weil denn einmal Viele Hand angelegt haben, eine geordnete Darlegung zu geben über die unter uns vollendeten Tatsachen; demgemäss, wie uns diejenigen überliefert haben, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener geworden sind des Wortes, so dünkte es auch mir, nachdem ich allem von vorne an genau nachgegangen, es folgeweise dir, vortrefflichster Theophilus, zu schreiben, damit du bezüglich der Reden, in welchen du unterwiesen worden bist, die Zuverlässigkeit erkennst“. Ebenso versichert der hl. Petrus, ²⁾ dass sie, die Apostel, nur Tatsachen berichten: „Denn nicht, weil wir wohlausgesonnene Fabeln folgten, haben wir euch die Macht und Gegenwart unseres Herrn Jesus Christus kundgetan, sondern weil wir Augenzeugen seiner Herrlichkeit waren“. In gleicher Weise beteuert der hl. Johannes: ³⁾ „Was wir gehört, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben . . . verkündigen wir euch“. Wenn die Evangelisten uns die Parabeln erzählen, so haben wir deshalb nicht den geringsten Grund, anzunehmen,

¹⁾ 1, 1—4.

²⁾ 2. Petr. 1, 16.

³⁾ 1. Joh. 1, 1. 3.

dass Christus dieselben inhaltlich nicht so vorgetragen habe, wie sie in den Evangelien lauten, wenn wir auch nicht gezwungen sind zu glauben, dass sich nun Christus ganz derselben Worte bedient habe. Sofern die Satzform vom Sinne trennbar ist, wie das bei den Parabeln zutrifft, gilt der Verfasser zunächst als Urheber der sprachlichen Form des Lehrsatzes; die Inspiration bezieht sich dann nicht auf die einzelnen Worte, sondern nur auf den Inhalt des Vorgetragenen. Deshalb bildet die tatsächliche Verschiedenheit in der äusseren Form der Erzählung nicht das geringste Argument gegen die Echtheit der Parabeln bezw. der Evangelien, wie man aus obiger These schliessen muss.

Dann soll diese Verfälschung und Verwässerung Schuld daran sein, dass die Juden sich in so geringer Zahl bekehrt haben! Diese Aufstellung ist ebenso unwahr als einfältig. Die Parabeln auch in der angeblich ausgeschmückten Form, wie wir sie in den Evangelien heute besitzen, sind so voller Einfachheit und Schönheit, dass sich das lebhaft Gemüt der Juden eher von einer noch einfacheren und nüchternen Form abgestossen gefühlt hätte, als von der ihnen in der heutigen Gestalt vorgetragenen. Wir begegnen auch nicht der geringsten Spur in der Geschichte, dass die Juden an der „Aus schmückung“ der evangelischen Parabeln Anstoss oder Ärgernis genommen hätten, und dass deshalb die christliche Predigt so wenig Frucht bei ihnen getragen habe. Nein, der Grund hierfür lag viel tiefer; er war damals derselbe, wie zur Zeit Christi selbst: „Darum rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil sie sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht hören und verstehen. Und es wird an ihnen die Weissagung des Isaias erfüllt, der da spricht: Hören werdet ihr und nicht verstehen; sehen werdet ihr, und doch nicht sehen. Denn das Herz des Volkes ist verstockt und sie hören schwer mit den Ohren, und verschliessen ihre Augen, damit sie nicht etwa sehen mit den Augen und nicht hören mit den Ohren und mit dem Herzen nicht verstehen und sich nicht bekehren und ich sie heile.“¹⁾ Wenn Christus

¹⁾ Matth. 13, 13 ff.

selbst trotz seiner Wunder und Zeichen bei den Juden nichts ausrichtete, über „Jerusalem“ weinte, weil es den Tag der Heimsuchung nicht erkannt hatte, und dem Volke drohte, dass das Reich Gottes von ihnen solle genommen und das Evangelium den Heiden verkündet werden, wie hätte die Ausschmückung der biblischen Parabeln die Ursache sein können, dass die Predigt Christi so geringe Früchte unter dem „hartherzigen und verstockten Volke der Juden“, wie der Herr selbst es nannte, getragen habe!¹⁾ Der wahre und tiefere Grund, weshalb sich so wenige Juden bekehrten, war, wie zu Lebzeiten Christi ihre „Hartherzigkeit und Verstocktheit“, so später der Fluch Gottes infolge ihres Rufes: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“²⁾

Die „historische Kritik“, die obige These an den evangelischen Parabeln übt, ist so unwahrer und kleinlicher, um nicht zu sagen lächerlicher Art, dass die Berechtigung ihrer Zurückweisung durch den Syllabus offen auf der Hand liegt. Es ist deshalb auch nicht nötig, noch weiter uns mit ihr zu beschäftigen.³⁾

These 14.

In pluribus narrationibus non tam quae vera sunt Evangelistae retulerunt, quam quae lectoribus, etsi falsa, censuerunt magis proficua.

Bei mehreren Erzählungen gaben die Evangelisten nicht so sehr die Wahrheit wieder, als vielmehr dasjenige, was sie für die Leser, wenn auch falsch, für am meisten nützlich hielten.

Gegensatz: Bei allen Erzählungen gaben die Evangelisten die Wahrheit wieder, nicht dasjenige, was sie für die Leser, wenn auch falsch, für am meisten nützlich hielten.

1) Vgl. Matth. 12, 39; Joh. 8, 45 ff.; Apgsch. 7, 51.

2) Matth. 27, 25.

3) Siehe übrigens Näheres bei L. Fonk, Die Parabeln des Herrn im Evangelium, Innsbr. 1902, der besonders die Haltlosigkeit des Hypothesenbaues von Ad. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, Freiburg i. Br. 1899, 2. Bd., gründlich bewiesen hat.

Vorstehende These enthält eine freche Leugnung der Wahrhaftigkeit der Evangelisten bzw. der Echtheit der Erzählungen in ihren Evangelien, indem sie behauptet, jenen sei es nicht an erster Stelle um die Wahrheit in ihren Schriften zu tun gewesen, sondern sie hätten sich bei Abfassung derselben nur von Zwecken der Nützlichkeit hinsichtlich ihrer Leser leiten lassen, ja, um diese ihre Zwecke zu erreichen, hätten sie selbst „Falsches“, also bewusst Erfindungen und Unwahrheiten, also Lügen in ihre Erzählungen aufgenommen. Hier finden wir also den infamen Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel, schon den Evangelisten unterschoben. Um ihre Absichten bei den Lesern zu erreichen, schreckten sie selbst vor Fälschungen des göttlichen Wortes nicht zurück! In dieser durch nichts bewiesenen oder beweisbaren Behauptung liegt nicht bloss eine direkte Infamie für die heiligen Schriftsteller, sondern auch eine Leugnung der inneren Echtheit und Glaubenswürdigkeit des Neuen Testaments selbst. Es ist deshalb leicht begreiflich, dass die Kirche eine derartige frivole und häretische Aufstellung zurückweisen musste, wie sie dies tatsächlich im Syllabus durch Proskribierung obigen Satzes getan hat.

Wie kommt Loisy, gegen den die Verurteilung gerichtet ist,¹⁾ zu derartigen Anklagen gegen die Evangelisten und ihre Schriften? Jedenfalls ist er hierzu verführt worden, abgesehen von der Nachbeterei liberaler protestantischer Exegeten, indem er Verschiedenartigkeiten, Differenzen, diverse Tendenzen oder gar direkte Widersprüche zwischen den einzelnen Evangelien entdeckt zu haben glaubte und diese entweder falsch verstanden oder sich nicht genügend hat erklären können.

Gewiss, es kann zugegeben werden, dass die Evangelisten, wie die Apostel bei ihrer Predigt überhaupt, aus dem reichen Stoffe der Lehren und Taten des Herrn gerade das auswählten, was ihnen je nach den Umständen der Zeiten, Orte und Personen als das Passendste und Entsprechendste erschien. Anders mussten sie reden bei Juden,

¹⁾ Autour d'un petit livre, S. 84 f.; vgl. zit. Evangelium und Kirche, S. 17 ff.

anders bei Heiden, anders beim ungebildeten Volke, anders bei den hochgebildeten Griechen und Römern. So erklärt sich auch die Verschiedenheit im Charakter der einzelnen Evangelien. Bei Matthäus z. B. der für Judenchristen schrieb, ist das Streben ersichtlich, durch viele Schriftstellen aus dem Alten Testamente die Erfüllung der messianischen Weissagungen darzutun, während Markus bei den römischen Heidenchristen mehr Gewicht auf die Wunder Christi legen musste. Im übrigen ist es töricht, zu glauben, Christus habe ein und dieselbe Lehre nur einmal oder immer mit denselben Worten aussprechen und alle vier Evangelisten hätten sie deshalb mit gleichem Wortlaut wiedergeben müssen. Kein Evangelist wollte zudem das ganze Leben und die vollständige Lehre Jesu niederschreiben. Ausdrücklich lehnen sie dies selbst ab.¹⁾ Alle verfolgten bei Abfassung ihrer Evangelien einen besonderen Zweck und mussten deshalb zur Erreichung desselben gerade das aus dem Leben des Herrn auswählen oder mehr hervorheben und betonen oder weiter ausführen, was ihnen dazu speziell dienlich oder nützlich erschien. Ein solches Verfahren liegt denn doch in der Natur der Sache.

Es ist aber eine unerwiesene und unerweisbare Behauptung, die Evangelisten hätten nicht die Wahrheit geschrieben und nicht schreiben wollen, sondern je nach ihrem Zwecke sogar Falsches berichtet oder manches frei erfunden. Hiermit werden die Evangelisten als Lügner und Fälscher hingestellt und wird ihren Schriften jegliche Glaubwürdigkeit abgesprochen. Und doch wollten sie nur Wahrheit berichten, wie sie selbst immer wieder beteuern;²⁾ dafür zeugt ihre hochherzige Uneigennützigkeit, ihre sittliche Bestrebung, verbunden mit zartester Gewissenhaftigkeit in ihrem Gehorsam gegen Christus, wie ihre Bereitwilligkeit, die Wahrheit des göttlichen Wortes mit ihrem eigenen Blute zu besiegeln.

¹⁾ Vgl. z. B. Joh. 21, 25.

²⁾ Luk. 1, 1, 14; 1. Joh. 1, 1, 3; 2. Petr. 1, 16.

Inhaltliche Gegensätze zwischen den einzelnen Evangelien bestehen tatsächlich nicht. Anscheinende Widersprüche oder Differenzen erklären sich sämtlich durch eine rationelle Exegese. Abweichende, im wesentlichen jedoch übereinstimmende Darstellungen bezeugen nur die Unabhängigkeit und Glaubwürdigkeit des Schriftstellers. Wer obigen Satz in der proskribierten These behauptet, steht weder auf dem Standpunkte einer objektiven Kritik, noch auf dem der Göttlichkeit der Heiligen Schrift bezw. des Christentums selbst, sondern auf dem des evolutionistischen Modernismus, wie ihn die Enzyklika Pius X. vom 8. Sept. 1907 charakterisiert und verurteilt.

These 15.

Evangelia usque ad definitum constitutumque canonem continuis additionibus et correctionibus aucta fuerunt; in ipsis proinde doctrinae Christi non remansit nisi tenue et incertum vestigium.

Die Evangelien sind bis zur endgültigen Feststellung des Kanons durch beständige Zusätze und Korrekturen vermehrt worden; deshalb ist in ihnen von der Lehre Christi nur eine geringe und unbestimmte Spur zurückgeblieben.

Gegensatz: Die Evangelien sind nicht bis zur endgültigen Feststellung des Kanons durch beständige Zusätze und Korrekturen vermehrt worden, so dass in ihnen von der Lehre Christi nur eine geringe und unbestimmte Spur zurückgeblieben wäre.

Im vorstehenden Satze wird direkt die Integrität des Neuen Testamentes, wie es unter den Händen der Verfasser seiner einzelnen Teile entstanden war, geleugnet. Nach ihm sind in den ersten Jahrhunderten bis zur endgültigen und festgelegten Vereinigung der einzelnen Bücher zu einer Sammlung oder der definitiven Aufstellung des neutestamentlichen Kanons fortgesetzt so viele Zusätze und Verbesserungen zu den einzelnen Schriften gemacht worden, dass schliesslich von der ursprünglichen Lehre Christi bloss noch eine geringe und vage Spur übriggeblieben ist. So sagt Loisy in seiner Schrift „Evangelium und Kirche“, der obige These entnommen ist: Man muss Vorbehalte machen „hin-

sichtlich der Wortauthentizität gewisser Äusserungen, sowie der mehr oder weniger bedeutenden Abänderungen, die der Gedanke Jesu durch die Überlieferung von Generation zu Generation notwendigerweise erfahren hat“ (S. 10), und so ähnlich an verschiedenen Stellen des ganzen ersten Kapitels über „die evangelischen Quellen“ (S. 17—37).

Über den Termin, bis zu welchem der Kanon als endgültig festgelegt erscheint, sagt die These nichts. Man hat hier deshalb der allgemeinen Ansicht zu folgen, dass derselbe um das Jahr 400 zum Abschluss gekommen sei. In dem sog. Decretum Gelasianum, das von Papst Damasus (366—384) erlassen wurde, sind sämtliche Schriften des neutestamentlichen Kanons enthalten und dieses blieb bis auf die Gegenwart in der abendländischen Kirche massgebend.¹⁾ Auf die Geschichte des Kanons uns hier näher einzulassen, hat keinen Zweck; es genügt, zu konstatieren, dass die exegetische Einleitungswissenschaft die Bildung eines Kanons besonders bezüglich der vier Evangelien zwar bis in das erste und zweite Jahrhundert hinaufverfolgt, aber die definitive Festsetzung der Sammlung sämtlicher kanonischer Schriften erst gegen das Ende des vierten Jahrhunderts verlegt.

Also während dieser ganzen Zeit wären nach obiger These die einzelnen Bücher durch fortwährende Zusätze und Korrekturen vermehrt worden, so dass von der eigentlichen Lehre Christi nur geringe und unkontrollierbare Überreste verblieben seien! Das ist die „vitale Entwicklung“, von der die Enzyklika Pascendi dominici gregis Pius' X. spricht, „entstanden aus der Entwicklung des Glaubens und mit ihr gleichen Schritt haltend. Die Spuren dieser Entwicklung scheinen diesen Kritikern so deutlich, dass man fast die Geschichte derselben schreiben könnte. Ja sie wird wirklich geschrieben, und zwar mit solcher Sicherheit, dass man glauben sollte, die Schreiber hätten mit ihren eigenen Augen die Männer bei der Arbeit gesehen, welche zu den verschiedenen Zeiten ihre Zusätze zu den biblischen Büchern gemacht haben sollen“.

¹⁾ Vgl. Conc. Vatic., Sess. III.

Es ist zuzugeben, dass im Laufe der Zeiten, auch schon vor dem definitiven Abschluss des Kanons, in den Handschriften der Evangelien kleinere Glossen und Zusätze entstanden sind bzw. entstanden sein können. Hat ja die Kirche selbst in dieser Beziehung verbesserte Ausgaben der Heiligen Schrift bearbeiten und edieren lassen. Noch jetzt hat Pius X. eine neue Edition mit den verschiedenen Lesarten der alten Handschriften dem Benediktinerorden übertragen. Das Vorhandensein interpolierter Stellen, die sich als Glossen oder Erläuterungen des ursprünglichen Textes darstellen, ist nie geleugnet worden. Aber zu sagen, dies sei in einem solchen Maße geschehen, dass von der Lehre Christi nur eine geringe und unbestimmte Spur übrig geblieben wäre, hiesse behaupten, die göttliche Vorsehung habe den einen Teil der Doppelquelle des Glaubens, die Heilige Schrift, total verfälschen lassen. Die Kirche wachte stets über die Reinerhaltung der göttlichen Offenbarung mit der peinlichsten Sorgfalt. Eine wesentliche Änderung des Inhalts durch Zusätze und Korrekturen wäre in den ersten Jahrhunderten, wo nach obiger These solche sollen gemacht worden sein, moralisch unmöglich gewesen. Die ersten Christen wussten, dass die heiligen Schriften göttlich inspirierte Bücher seien, bei allen ihren gottesdienstlichen Versammlungen wurden sie als solche vorgelesen, in ihnen lebten sie Tag und Nacht und schöpften aus ihnen ihre geistige Nahrung, ihre Kraft und Stärke in allen Lagen des Lebens, und diesen kostbarsten Schatz hätten sie sich so zu sagen bis auf die letzte Spur fälschen und verderben lassen?

Irenäus, der bekannte Bischof von Lyon (177–202), schreibt von den vier Evangelien: sie sind ein Werk des Heiligen Geistes, sind von diesem Geiste zur Einheit verbunden, sind zusammen das Evangelium; sie zu verändern und zu verstümmeln, wie es die Häretiker tun, ist Unverstand und sündhafte Verwegenheit; sie sind die Tragsäulen und Stützen der Welt der Wahrheit und Gnade.¹⁾ Doch es

¹⁾ Adv. haeres. III, 1, 1.

ist unmöglich, hier den näheren Nachweis der Integrität und Unverfälschtheit des Evangeliums näher darzutun; wir müssen in dieser Beziehung auf die biblische Einleitungswissenschaft verweisen, wo dieser Punkt ausführlich behandelt wird.

Wenn von einem Buche feststeht, das sein wesentlicher Inhalt bis zurück auf seinen Ursprung rein und unverfälscht bewahrt worden ist, dann ist dies der Fall bei dem die ewige und unveränderliche Lehre Christi enthaltenen Evangelium. Dafür zeugen nicht bloss Glaubensgründe, der göttliche Charakter desselben sowie das unfehlbare Lehramt in der Kirche, sondern auch so zahlreiche natürliche Gründe, dass selbst vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus an diesem Glauben der ganzen Christenheit nicht gerüttelt werden kann. Obige modernistische These steht nicht bloss in direktem Widerspruch mit der ausgesprochenen Lehre der Kirche, sondern auch mit den Resultaten der objektiven Bibelwissenschaft, weshalb die Verurteilung jener häretischen Behauptung von selbst gerechtfertigt erscheint.

These 16.

Narrationes Ioannis non sunt proprie historia, sed mystica Evangelii contemplatio; sermones, in eius evangelio contenti, sunt meditationes theologicae circa mysterium salutis historica veritate destitutae.

Die Erzählungen bei Johannes sind nicht im eigentlichen Sinne Geschichte, sondern eine mystische Betrachtung über das Evangelium. Die in seinem Evangelium enthaltenen Reden sind theologische Meditationen über das Geheimnis des Heiles, der historischen Wahrheit bar.

Gegensatz: Die Erzählungen bei Johannes sind im eigentlichen Sinne Geschichte, nicht bloss eine mystische Betrachtung über das Evangelium. Die in seinem Evangelium enthaltenen Reden sind keine theologischen Meditationen über das Geheimnis des Heiles, sondern der historischen Wahrheit entsprechend.

Vorstehende These, wie auch die beiden folgenden, ist wieder dem Werke Loisy's „Evangelium und Kirche“ (S. 34) sowie dem „Autour d'un petit livre“ S. 87 f. entnommen und richtet sich direkt gegen die Echtheit des Johannesevangeliums. Zunächst wird in ihr behauptet, die

Erzählungen desselben enthielten keine wirklichen Tatsachen, sondern nur fromme Reflexionen über das Evangelium, und die Reden in demselben seien blosse theologische Betrachtungen oder Spekulationen über das Geheimnis des Heiles, alles ohne geschichtliche Grundlage; mit anderen Worten, das Evangelium bei Johannes enthalte nicht das Leben und die Lehre Jesu, sondern Gedanken teils mystischer, teils theologisch-spekulativer Natur über das Leben und die Lehre Jesu, oder wie Loisy a. a. O. wörtlich schreibt: „Die johanneische Idee ist stets eine Betrachtung des Glaubens, eines Glaubens, der sich zur gebührenden Würdigung des Wirkens Jesu mit den erhabensten Elementen der religiösen Philosophie jener Zeit zu helfen sucht und sich auch in der Sprache dieser mystischen Philosophie ausdrückt“. So ähnlich S. 63.

Dass mit einer derartigen Aufstellung dem Johannes-evangelium sein göttlicher Charakter und auch sein geschichtlicher Wert genommen wird, ist klar; es bleibt nichts anderes übrig, als es aus der Reihe der übrigen Evangelien einfach zu streichen, denn unter ihnen hat es, beruhte obige These auf Wahrheit, keinen berechtigten Platz mehr. Selbstverständlich lehnt die Kirche eine solche Zumutung ab, und das mit vollem Recht.¹⁾

Nach alter kirchlicher Tradition hat der hl. Johannes, der Lieblingsjünger des Herrn, sein Evangelium in seinem hohen Lebensalter, also später geschrieben, als die übrigen Evangelisten. Der Zweck, den er mit ihm verfolgte, war, die Berichte derselben zu ergänzen und den in den letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts auftauchenden Häresien über die Person Christi, insbesondere über die Gottheit desselben, entgegenzutreten. Dass Johannes selbst das vierte Evangelium geschrieben, daran ist nicht zu zweifeln, wie denn auch obige These dies nicht bestreitet. Wir verweisen in dieser Beziehung des näheren auf die vortrefflichen Ausführungen Belser's in seiner Einleitung in das Neue Testament.²⁾

¹⁾ Vgl. hierzu die Entscheidung der Bibelkommission v. 4. Juni 1907.

²⁾ Freiburg, B. 1901, S. 259 ff.

Was nun den Hauptpunkt betrifft, der in obiger These geleugnet wird, nämlich den historischen Charakter der im Johannesevangelium vorkommenden Tatsachen und Reden, so zeigt der erste Blick in dasselbe, dass hier ein Augen- und Ohrenzeuge berichtet; überall macht er sich als solchen geltend durch genaue Erwähnungen von persönlichen, örtlichen, zeitlichen Nebenumständen, wie das nur einem Augenzeugen überhaupt möglich ist; überall zeigt sich die Tendenz, die anderen Evangelien zu ergänzen und einzelne Berichte derselben ins rechte Licht zu setzen, so dass es öfter den Anschein erweckt, als ob er über diese reflektierend und meditierend schreibe. Aber gerade dieser Charakter der Ergänzung bis in die kleinsten Einzelheiten hinein ist der schlagendste Beweis dafür, dass wir es mit einem Manne zu tun haben, der alles genau beobachtet und miterlebt hat und diese Kenntnisse als Ergänzungen zu den bereits vorhandenen Evangelien den Christen noch vor seinem Tode überliefern will. Dass er hierbei gerade jene Tatsachen und Lehren scharf hervortreten lässt, welche die Göttlichkeit der Person Jesu bezeugen, liegt, wie schon erwähnt, im Zwecke des Schreibens, das hauptsächlich gerichtet ist gegen die Christi Gottheit und göttliche Menschwerdung leugnenden Irrlehren, die gegen das Ende des ersten Jahrhunderts besonders in Kleinasien auftraten.

Wenn man im Sinne obiger These gegen den geschichtlichen Charakter des Inhalts des Johannesevangeliums vorbringt, dass der philosophierende Charakter desselben, namentlich die über die Natur des Logos und seine Beziehungen zur Gottheit ausgesprochenen hohen und erhabenen Gedanken und Betrachtungen den Erzähler von Geschehenem verleugne, so widerstreitet dieser geistige und gedankenvolle Charakter des ganzen Evangeliums durchaus dem nicht, dass die Tatsachen und Reden, an welche er diese seine Gedanken knüpft, geschichtlich seien, oder wie Loisy sich ausdrückt, „dass ihr Rahmen nicht der Wirklichkeit entspricht“.¹⁾ Sehr treffend sagt in dieser Beziehung

¹⁾ A. a. O. S. 23.

Belser:¹⁾ Der Lieblingsjünger des Herrn „fühlte sich angezogen, die unter der menschlichen Hülle Jesu verdeckte göttliche Hoheit und Majestät zu schauen,²⁾ mehr bei den Gesinnungen und Beweggründen als bei den äusseren Handlungen seines geliebten Lehrers zu verweilen, in das geistige Leben desselben, in die innere Natur, in das Herz Jesu einzudringen. Durch den innigen und vertraulichen Umgang³⁾ mit demjenigen, welcher Gott war, gekommen im Fleische,⁴⁾ ward das Wesen des Johannes schon während des Erdenwandels Jesu mehr und mehr veredelt und vergeistigt und vollends durch eine viele Jahrzehnte nach dem Hingang Jesu fortgesetzte Kontemplation ward sein Auge immer mehr von dem Irdischen hinweg in die himmlischen Regionen erhoben bezw. in die Geheimnisse der vom Himmel gekommenen Offenbarung und in jene Person des Gottmenschen Jesus Christus versenkt.“

Was ist natürlicher, als dass dieser spekulative und mystisch veranlagte Theologe gerade diejenigen Tatsachen und Reden mit Vorliebe hervorhebt und eingehender als die übrigen Evangelisten darüber berichtet, welcher dieser seiner Seelenstimmung am nächsten liegen! Es ist willkürlich und vermessen, nun deshalb zu sagen, die betreffenden Erzählungen und Reden sind keine eigentliche Geschichte. Jene stehen nicht im Widerspruch mit den in den übrigen Evangelien und, soweit sie von ihnen abweichen, geben sie zu ihnen Ergänzungen und Aufklärungen, ganz dem Zwecke der Abfassung dieses Evangeliums entsprechend. Wenn Johannes sich selbst überall als Augen- und Ohrenzeuge einführt, dann heisst es ihn als Fälscher und Lügner hinstellen, wenn man behauptet, seine Erzählungen und Reden des Herrn seien aller historischen Wahrheit bar. Weder die Person des Lieblingsjüngers Jesu, noch der Inhalt seines Evangeliums bieten dazu den geringsten positiven Grund. Wer diesen aber in

¹⁾ A. a. O. S. 287.

²⁾ Vgl. 1, 14.

³⁾ Vgl. Joh. 1, 40. 41; 13, 23; 21, 20.

⁴⁾ 1 Joh. 4, 2; 2. Joh. 5, 7.

dem ganzen tiefen, theologischen Inhalt des Evangeliums zu erkennen glaubt, der verkennt eben nicht bloss den Zweck desselben, sondern auch die ganze mystisch und seelisch veranlagte Natur des „Theologen“ Johannes, der gleich einem „Adler“ seinen Flug nimmt über das Natürliche hinaus bis in die übernatürliche Sphäre der Gottheit Christi. Wollte jemand an einen Ranke den Maßstab eines Geschichtskompendiums anlegen und ihn wegen seiner geistreichen und tiefen Darstellung als Historiker abtun, der würde sich vor der ganzen wissenschaftlichen Welt bloßstellen. Wer dem Johannesevangelium die Geschichtlichkeit seines Inhalts wegen der Tiefe seiner Darstellung bestreitet, der steht da nicht bloss als Verleumder eines grossen heiligen Mannes, eines Apostels des Herrn, der selbst bezeugt und beteuert, dass das, was er in seinem Evangelium über Jesus geschrieben, wahr sei, sondern auch als Stümper in der exegetischen Wissenschaft, der ohne Beweise Hypothesen aufstellt, die den Resultaten der objektiven wissenschaftlichen Exegese widersprechen und höchstens als Beweise einer lebhaften Phantasie oder einer nahen Verwandtschaft mit der liberalen, ungläubigen protestantischen Theologie bezw. dem Modernismus gelten können. Wenn beide Richtungen vor allem das Evangelium Johannes bekämpfen, so ist das von ihrem Standpunkte aus erklärlich, weil gerade dieses den Hauptnachweis für die Gottheit Christi liefert. Hiermit lehrt es aber, es sei nochmals erwähnt, nichts Neues, sondern spricht nur deutlicher aus, was in den Aussprüchen Christi bei den Synoptikern mehr kernhaft und nur im Keime gesagt ist. Dass Christus auch nach diesen wahrer Sohn Gottes ist und derselbe Heiland, wie ihn Johannes darstellt, ist jedem, der ohne Vorurteil an die Synoptiker herantritt, klar, und ist zudem schon oftmals mit aller Evidenz bewiesen worden, z. B. noch neuestens in dem ausgezeichneten Werkchen von Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*. Ist deshalb die Kirche im neuen Syllabus für die Echtheit des Johannesevangeliums eingetreten, so hat sie damit nur eine Pflicht ihres göttlichen Lehramtes erfüllt.

These 17.

Quartum Evangelium miracula exaggeravit non tantum ut extraordinaria magis apparerent, sed etiam ut aptiora fierent ad significandum opus et gloriam Verbi Incarnati.

Das vierte Evangelium hat die Wunder aufgebauscht, nicht nur damit sie mehr ausserordentlich erscheinen, sondern auch damit sie geeigneter würden zur Bezeugung des Werkes und Ruhmes des fleischgewordenen Wortes.

Gegensatz: Das vierte Evangelium hat die Wunder nicht aufgebauscht, weder damit sie mehr ausserordentlich erscheinen, noch auch damit sie geeigneter würden zur Bezeugung des Werkes und Ruhmes des fleischgewordenen Wortes.

Wie in der vorhergehenden These die Erzählungen und Reden des Johannesevangeliums ihres historischen Charakters entkleidet werden, so entbehren nach obigem Satze auch die Wunder Christi so, wie sie erzählt werden, der Glaubwürdigkeit. Der Evangelist Johannes hat sie aufgebauscht, um damit den Zweck seines ganzen Evangeliums zu erreichen, den Beweis für die Erhabenheit, Herrlichkeit und Gottheit Christi zu erbringen! Dass Jesus überhaupt Wunder gewirkt habe, wird in obiger These nicht geleugnet, dass er sie aber in der Weise gewirkt habe, wie die Evangelien, besonders das des hl. Johannes sie enthalten, wird bestritten. In letzterem speziell sollen die Wunder „aufgebauscht“ oder übertrieben, demnech aus ihnen mehr gemacht sein, als sie tatsächlich waren, sie seien also tendentiös entstellt. „Eine gewisse Übertreibung der ursprünglichen Tatsache“, sagt Loisy in seinem Werke „Evangelium und Kirche“ (S. 30), dem obige These entnommen ist, „zeigt sich überall; sie rührt daher, dass man ein Ereignis als ein Wunder Christi erzählt, welches anfänglich als eine Gnade Gottes erschienen ist und dessen wunderbarer Charakter erst in der messianischen Perspektive eine besondere Bedeutung angenommen hat... „eine Verarbeitung“ der „ursprünglichen Erinnerungen“, die „gänzlich von ein und demselben Prinzip beherrscht wird, von dem Glauben, der den Messias in allen Werken und in allen Wechselfällen seiner irdischen Laufbahn sucht und

findet“. Dies trifft nach Loisy besonders bei den im Johannes-evangelium erzählten Wundern zu. Die Wunder sind dort nur „Ausstrahlungen des Glaubens“, um „Jesus auf die ihm zukommende Höhe zu stellen“. (Vgl. „Autour d'un petit livre“ S. 90 f.) Ist ein so schwerer Vorwurf der Entstellung der Wunder durch Johannes wirklich begründet?

Dass Johannes ausser den Reden, in welchen Christus über seine Person und sein Wesen, sein Verhältnis zum Vater, über Zweck und Ziel seiner Sendung Aufschluss gibt, ganz besonders die Wunder als „Zeichen“ der Gottheit des menschengewordenen Jesus hervorhebt, ist nicht zu leugnen. Es lag aber im Zwecke seiner Schrift, gegenüber den die göttliche Wesenheit des in der Zeit menschengewordenen Sohnes Gottes leugnenden Häresien, wie solche gegen Ende des ersten Jahrhunderts in Kleinasien auftauchten, gerade diejenigen Beweise aus dessen Leben herauszunehmen und zu betonen, welche die Gottheit des Heilandes am schlagendsten dartun. Deshalb wählte er hierzu besonders die wunderbaren Taten Jesu aus, die er nach Ort und Zeit genau bestimmt und eingehender beschreibt. Diese Wunderwerke sind die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana;¹⁾ die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Kapharnaum;²⁾ die Heilung des 38jährigen Kranken am Teiche Bethesda;³⁾ die Speisung der 5000 in der Wüste;⁴⁾ das Wandeln Jesu auf dem See Tiberias;⁵⁾ die Heilung des Blindgeborenen;⁶⁾ endlich die Auferweckung des Lazarus.⁷⁾ Ausser der Brotvermehrung und dem Wandeln auf dem See, die sich auch bei den übrigen Evangelisten finden, sind alle diese angeführten Wunder nur von Johannes erzählt, ganz entsprechend der gesamten Tendenz seines Evangeliums, das ergänzend besonders dasjenige berücksichtigen wollte, was ihm

¹⁾ 2, 1–11.

²⁾ 4, 46–54.

³⁾ 5, 1–15.

⁴⁾ 6, 4–15.

⁵⁾ 6, 16–21.

⁶⁾ 9, 1–41.

⁷⁾ 11, 1 ff.

für den Zweck desselben nützlich oder wertvoll erschien. Wie man hier nun aber von Übertreibung oder Aufbauschung reden kann, ist dem objektiven Beurteiler jener Wundererzählungen geradezu ein Rätsel. Was soll darin übertrieben sein? Die Art, wie sie erzählt werden? Man lese nur die fast nüchternen Berichte, die sich kaum in etwas unterscheiden vom Tone der anderen Evangelien, wo es sich um die gleichen Wunder handelt. Auch die übrigen tragen den gleichen Stempel der Einfachheit, das Gepräge einer objektiven Geschichtsschreibung an sich.

Dass Johannes gerade die Wunder Christi als Zeugnisse für dessen ewiges Sein bei Gott,¹⁾ dessen himmlische Herkunft,²⁾ dessen Gottessohnschaft und Bestimmung für die Sünden der Menschen (Genugtuung zu leisten,³⁾ herbeizieht, um die damaligen Christen im Glauben an den wahrhaftigen Gottessohn zu befestigen, was ist natürlicher und selbstverständlicher als das? Wo man die Wunder selbst als solche nicht leugnen kann oder mag, rüttelt man wenigstens an der Art der Darstellung, um ihre Überzeugungs- und Beweiskraft möglichst zu schwächen. Ein Wunder ist stets eine an sich ausserordentliche, über die Natur hinausgehende Tat, und wer es als solches wahrheitsgetreu wiedergeben will, der muss natürlich auch das „Ausserordentliche“ oder „Übernatürliche“ an ihm erzählen. Hätte der Evangelist die Wunder als gewöhnliche natürliche Begebenheiten hingestellt, dann freilich wären sie auch nicht „geeignet“ gewesen, das „Werk und den Ruhm des fleischgewordenen Wortes“ zu bezeugen. Johannes erzählt dieselben als das, was sie in der Wirklichkeit waren, nämlich als ausserordentliche, über der Natur liegende Vorgänge; dies nun aber als eine „Aufbauschung“ derselben zu bezeichnen heisst einfach die Begriffe auf den Kopf stellen. Eine solche Tendenzwissenschaft des Modernismus, der alles, was „über menschliche Verhältnisse, über die Natur hinausgeht, aus der

¹⁾ 1, 15, 27, 30.

²⁾ 3, 31, 22.

³⁾ 1, 29.

Geschichte ausscheidet“ (Enzykl. Pascendi), verrät sich selbst; sie möchte den Wundern des Evangeliums überhaupt die Beweiskraft für die Gottheit Christi entziehen, weshalb denn auch der Syllabus obige These mit Recht proskribiert hat. Der hl. Apostel betont selbst, die tatsächlichen Ereignisse berichten zu wollen, darum muss die Kirche, und mit ihr jeder Katholik, annehmen, dass dies auch wirklich der Fall ist.

These 18.

Ioannes sibi vindicat quidem rationem testis de Christo; re tamen vera non est nisi eximius testis vitae christianae, seu vitae Christi in Ecclesia, exeunte primo saeculo.

Johannes legt sich zwar den Charakter eines Zeugen für Christus bei; in Wahrheit aber ist er nichts anderes als ein vorzüglicher Zeuge für das christliche Leben oder das Leben Christi in der Kirche bei Ausgang des ersten Jahrhunderts.

Gegensatz: Johannes legt sich nicht bloss den Charakter eines Zeugen für Christus bei, sondern ist in Wahrheit ein vorzüglicher Zeuge für ihn und nicht etwa bloss für das christliche Leben oder das Leben Christi in der Kirche bei Ausgang des ersten Jahrhunderts.

In obiger dem „Autour d'un petit livre“ Loisy's (S. 91. 93) entnommener These wird wiederum wie in den vorausgehenden die Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums für das Leben und die Lehre Christi geleugnet. Johannes lege sich zwar die Rolle eines Zeugen hierfür bei, in Wirklichkeit sei sein Evangelium aber weiter nichts, als ein ausgezeichnetes Zeugnis für das christliche Leben oder den Geist Christi in der Kirche gegen Ende des ersten Jahrhunderts, aus welcher Zeit das Evangelium datiert.

Also Johannes stellt im Leben Christi, wie er es in seinem Evangelium niedergelegt hat, nicht das wirkliche Leben Christi dar, es ist nicht der historische Christus, der von ihm beschrieben wird, sondern der Christus, wie er in der Vorstellung der Kirche am Ende des ersten Jahrhunderts lebte, oder wie er fortlebte und sich geistig offenbarte im Leben der damaligen Christen. Diese liberal-protestantische Anschauung fand vielfach Boden auch bei katholischen modernistischen Theologen, besonders bei Loisy und

seiner Schule,¹⁾ weshalb sie unser Syllabus verurteilt hat. Und das mit vollem Recht.

Denn wenn irgend ein Apostel authentischer Zeuge der Taten und Reden war, dann ist es gerade Johannes gewesen. Zuerst ein Jünger des Täufers schloss er sich nach dessen Anweisung mit Andreas dem Heiland an und begleitete diesen von Judäa nach Kana in Galiläa. Nachdem der zweite Ruf Jesu an ihn ergangen war, blieb Johannes ständiger Begleiter und Jünger Jesu und wurde mit Petrus und seinem Bruder Jakobus ein bevorzugter Augen- und Ohrenzeuge aller Taten und Reden Jesu und beim Abendmahl sowie auf Golgatha in einziger Weise vor allen anderen Aposteln ausgezeichnet. Dass also gerade Johannes die Wahrheit über das Leben Jesu tatsächlich kannte, ist ausser allem Zweifel.

Ihm aber die Absicht abzusprechen, dass er die Wahrheit auch hat sagen wollen, dafür liegt nicht nur nicht der allergeringste Grund vor, sondern es wird ihm auch dadurch eine niedrige Gesinnung insinuiert, die auf denjenigen zurückfällt, der den unmoralischen Mut hat, eine derartige Behauptung aufzustellen. Schon im Prolog führt sich der Evangelist als einen der Glücklichen, welche die aus der Hülle des Fleisches hervorleuchtende Herrlichkeit des Logos geschaut, somit als Augenzeugen ein. Diese Augenzeugenschaft bekundet er auf jeder Seite seines Evangeliums vom ersten bis zum letzten Kapitel durch die genaue Kenntnis bzw. Erwähnung unendlich vieler kleiner Einzelheiten. Mit Recht sagt Belser:²⁾ „Man fühlt, dass der Autor aus einer einzigen mächtigen Quelle schöpft, aus dem Schatz seiner eigenen Erinnerung, und über sein Eigentum mit absoluter Souveränität verfügt. Der Leser muss sich Gewalt antun, wenn er sich des Eindrucks erwehren will: hier redet einer, welcher die Macht hat.“

Wenn trotzdem Zweifel an der Authentizität und Echtheit des Johannesevangelium erhoben werden, so sind diese

¹⁾ Vgl. besonders Loisy's „Le quatrième Évangile“ S. 131 f.

²⁾ Einleitung, S. 282.

nicht auf dem Boden der objektiven Kritik gewachsen, sondern haben in subjektiven, modernistischen Gründen ihren Ursprung. Das vierte Evangelium liefert einen zu deutlichen und überzeugenden Beweis für die Gottheit Christi und die Göttlichkeit des Christentums, und deshalb muss man, da man es selbst nicht leugnen kann, wenigstens seine Autorität untergraben oder doch abschwächen; das fordert der liberale Protestantismus und nach ihm der „Modernismus“, in welchem ein „Gott-Christus“ keinen Platz mehr hat.

Es ist traurig, wenn auch katholische Exegeten, meist der angeblichen „Wissenschaftlichkeit“ wegen, diesen alles Göttliche im Christentum negierenden Tendenzen folgen, wovon obige These eine Illustration liefert. Belser schlägt in seinem schon zitierten vorzüglichen Werke der Einleitung in das Neue Testament die Angriffe und Einreden gegen die Echtheit so siegreich und überzeugend zurück, dass wir einfach darauf verweisen können.

Nur eine Einrede möge hier speziell angeführt werden, weil diese die moderne Exegese vielfach mit besonderem Eifer hervorhebt und weil sie obige These, dass Johannes nicht den historischen, sondern nur den in der christlichen Gemeinde moralisch oder geistlich fortlebenden Christus bezeuge, zu unterstützen scheint. Man beruft sich nämlich auf die langen und inhaltlich tiefen Reden des Herrn im Johannesevangelium im Unterschied zu den einfach- und kurzgefassten der Synoptiker, die unmöglich ein Greis von 90 Jahren als wörtliche Aussprüche Christi aus den Jahren 28–30 getreu habe aus dem Gedächtnisse reproduzieren können.

Auch diesen Einwand hält Belser¹⁾ nicht für stichhaltig: „Nur die Abschiedsreden Jesu²⁾ sind von ausserordentlichem Umfange. In diesem Betreff ist nun aber sehr schwer zu urteilen. Es ist willkürlich und vermessen, sagen zu wollen: so viel konnte ein Mann nicht im Gedächtnis niederlegen und nach 60 Jahren getreu dem Papier anvertrauen.

1) A. a. O. S, 295 f.

2) Joh Kap. 14–17.

Hier entscheidet in erster Linie individuelle Anlage und Disposition. Johannes darf nach allem, was wir wissen, als der empfänglichste aus der Zahl der zwölf Apostel bezeichnet werden, als der am wenigsten der Skepsis und dem Zweifel zugängliche.¹⁾ Die Reden Jesu müssen auf sein Herz und Gemüt einen unauslöschlichen Eindruck gemacht haben; die getreue Bewahrung derselben bis ins letzte Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts war ihm um so leichter möglich, je öfter er sie in seinen Vorträgen und Predigten dem christlichen Volke mitgeteilt hatte. Überdies erfreute er sich bei der Wiedergabe des erleuchtenden Gnadenbeistandes des Heiligen Geistes.“²⁾ Und natürlich-praktisch gesprochen: konnte und wird sich Johannes über derartige Vorgänge, besonders die Reden des Herrn, nicht sofort oder doch bald darauf, um alles getreu zu bewahren, schriftliche Aufzeichnungen gemacht haben, die er dann später bei Abfassung seines Evangeliums benutzte? Wäre dieses Mittel ein gesuchtes oder ungewöhnliches gewesen? Was heute so natürlich und gebräuchlich ist, warum sollte dies nicht ebenso früher praktiziert worden sein? Dem sei aber wie ihm wolle, soviel ist sicher, die meisten Reden des Herrn hat Johannes selbst gehört und wird sich dieselben tief in sein von Liebe zu Jesus glühendes Herz geschrieben haben. Er sah in Christus, seinem Lehrer und Meister, Gottes Sohn, und dieses Bild, das er lebendig drei Jahre hindurch täglich vor Augen hatte, wie hätte es je aus seiner lebendigen Erinnerung entschwinden können, so dass er den Christen in seinem Evangelium nicht den wirklichen Christus, wie er hier auf Erden lebte und lebte, gezeichnet, sondern einen ganz anderen, bloss einen im christlichen Leben oder im Leben der Kirche geistig fortlebenden Christus! Diese Annahme ist so unnatürlich, so absurd, dass nur diejenigen sie vertreten können, die überhaupt nicht an einen historischen Christus mehr glauben.

¹⁾ Vgl. 1, 35 ff. und besonders 20, 3—10.

²⁾ Joh. 14, 26.

These 19.

Heterodoxi exegetae fidelius expresserunt sensum verum Scripturarum quam exegetae catholici.

Die andersgläubigen Exegeten haben den wahren Sinn der Heiligen Schrift getreuer wiedergegeben als die katholischen Exegeten.

Gegensatz: Die andersgläubigen Exegeten haben den wahren Sinn der Heiligen Schrift nicht getreuer wiedergegeben als die katholischen Exegeten.

Catholica sunt, non leguntur. Wenn von unseren Gegnern solche Werke, welche den Stempel der katholischen Gesamtauffassung an sich tragen, oftmals weniger berücksichtigt werden, als sie dies verdienen, so kann man das verstehen; eigentümlich berührt es aber den kritischen Leser, wenn er beobachtet, dass katholische Gelehrte der gegnerischen Literatur eine überschwängliche Wertschätzung entgegen bringen, während sie sich in die Idee der Rückständigkeit der wissenschaftlichen Erzeugnisse aus ihrem eigenen Lager derart hineingelebt haben, dass sie sich anscheinend schämen, katholische Werke in grösserer Anzahl auch nur zu zitieren. Gewisse Kreise gehen fast ausschliesslich bei den Gegnern in die Schule, bei ihnen leihen sie das Rüstzeug für ihre wissenschaftlichen Arbeiten.

Was die nichtkatholische moderne Exegese betrifft, so ist durchaus nicht zu leugnen, dass der katholische Exeget von der gegnerischen Bibelforschung sehr viel lernen kann, und dass er mit den verschiedenen in unserer Zeit brennend gewordenen Problemen, sowie mit den gegnerischen Ansichten darüber unbedingt vertraut sein muss, wenn er seiner Aufgabe gewachsen sein will. Wir wollen auch unsern Gegnern ernstes Streben und echte Wissenschaftlichkeit in keiner Weise absprechen, wir können sogar zugeben, dass die Vertreter der freien Exegese nicht nur quantitativ mehr geleistet haben, sondern dass sie auch im allgemeinen mehr mit modernen wissenschaftlichen Mitteln arbeiten als die katholischen Vertreter des Bibelstudiums. Das wird jeder zugestehen müssen, der ihre staunenswerten Leistungen auf dem Gebiete der biblischen Philologie, der biblischen Ge-

schichte und Geographie, der biblischen Archäologie sowie der Hermeneutik und Kritik auch nur oberflächlich kennt. Unermüdlich, mit einem wahren Ameiseneifer, sehen wir nichtkatholische Gelehrte auf dem heissumstrittenen Felde der Bibelwissenschaft sich abmühen, und ihre Arbeit ist durchaus nicht erfolglos geblieben. Schätzenswerte Einzelergebnisse sind erzielt worden, neue fruchtbare Methoden für die Behandlungsweise biblischer Fragen sind von ihnen geschaffen und begründet worden, die auch wir uns aneignen dürfen und müssen, kurz, die Wissenschaftsergebnisse haben der Exegese in vielen Punkten mannigfache Förderung gebracht.

Bei aller Anerkennung der Wissenschaftlichkeit jedoch müssen wir die grundsätzliche Behandlung der Bibelwissenschaft seitens der modernen Exegeten vom katholischen Standpunkte aus für verfehlt ansehen, da ihre Richtung zu Gesamtergebnissen führen muss, die wir, ohne uns selbst aufzugeben, nicht akzeptieren können. Die freie moderne Exegese hat die Heilige Schrift ihres göttlichen Charakters beraubt; sie geht mit allen Profanschriftstellern z. B. mit Plato oder Livius teilweise glimpflicher und rücksichtsvoller um als mit den heiligen Büchern.

Der Katholik muss an der auf dem Tridentinum und besonders auf dem vatikanischen Konzil ausgesprochenen Lehre festhalten, dass Gott nicht bloss der auctor primarius der Bibel ist und diese von ihm der katholischen Kirche als inspirierte Schrift übergeben worden, sondern dass die Kirche auch Behüterin und oberste Auslegerin der Heiligen Schrift ist. Auch zugegeben, dass die moderne freie Exegese die katholische Bibelwissenschaft bis jetzt in Anwendung der menschlich-wissenschaftlichen Mittel übertroffen hat, müsste es doch merkwürdig zugehen, wenn die ungläubigen Exegeten in der Gesamtauffassung mehr gesicherte Resultate zu Tage gefördert hätten, als diejenigen Exegeten, mögen sie selbst mit einem weniger wissenschaftlichen Apparat gearbeitet haben, die sich bei ihrem Forschen die Kirche als die von Gott festgesetzte Autorität zur Führerin und Lehrerin erwählt haben. Nach unserer Auffassung ist die Bibel doch der katholischen

Kirche übergeben worden, nicht der wissenschaftlichen Exegese! Wie ein Schulkind, welches seinen Katechismus kennt, eine klarere und richtigere Auffassung von den Grundfragen des Daseins hat, als sie Plato und Aristoteles trotz all ihrer philosophischen Forschungen besessen haben, so sind wir Katholiken, selbst wenn unsere wissenschaftlichen Leistungen auf exegetischem Gebiet den Vergleich mit den Gegnern nicht aushalten könnten, wegen unserer Anlehnung an die Kirche doch besser daran wie die modernen freien Bibelforscher.

Übrigens sollte man denn doch die wissenschaftlichen Ergebnisse unserer Gegner auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft nicht zu sehr überschätzen, die Arbeiten der Katholiken dagegen nicht allzu gering werten! Ob sich die von den modernen Gelehrten ins Werk gesetzte einseitige wissenschaftlich-menschliche Behandlung der Bibel überhaupt lohnt? In welchem umgekehrtem Verhältnisse scheint doch oft gerade hier die angewandte wissenschaftliche Arbeit zu dem gewonnenen unsichern Resultat zu stehen! Es ist daher durchaus nicht ausgeschlossen, dass ein Umschlag in der wissenschaftlichen Exegese eintritt; die Behandlung der rein philologischen Seite der Bibelwissenschaft hat anscheinend schon jetzt ihren Höhepunkt überschritten, wie sich dies bereits in der Reaktion selbst protestantischer Gelehrten gegen die biblischen Hypothesen eines Wellhausen etc. zeigt. Die kritische Arbeit, wie sie augenblicklich vorgenommen wird, kann in der Tat ein so eigenartiges Werk wie die Bibel nicht ertragen! Entweder wird die moderne Exegese den Inhalt der Heiligen Schrift mehr und mehr verflüchtigen oder man wird die Bibel wieder als ein gegebenes Ganze hinnehmen und sich mit der wissenschaftlichen Ausbeutung ihres inneren Gehaltes beschäftigen müssen.

Mit Recht weist Leo XIII. (Providentissimus Deus vom 18. November 1893) auf das Wort des hl. Hieronymus hin, dass niemand ohne Führer und Wegweiser in das rechte und volle Verständnis der heiligen Schriften eindringen könne; mit Recht tadelt er die zunehmende Geringschätzung der Väterauslegungen sowie die einseitige Bevorzugung der heterodoxen

Schrifterklärung, die mit Vernachlässigung der reichen Schätze der katholischen Vergangenheit nicht selten sogar mit Gefahr für den Glauben und die gesunde Lehre verbunden sei. Dasselbe tut auch Pius X. in seiner Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ vom 8. Sept. 1907. Freilich, die Leistungen der früheren katholischen Bibelwissenschaft, insbesondere die der grossen katholischen Schrifterklärer aus dem goldenen Zeitalter der neueren katholischen Exegese (1560—1660) — wir erinnern nur an Namen wie Maldonat, Salmeron, Estius, Cornelius a Lapide u. a. — scheinen manchen nur noch dem Namen nach bekannt zu sein. Wenn sich die katholischen Gelehrten bis in die neuere Zeit hinein mehr mit dem eigentlichen Schriftinhalt als mit den Einleitungsfragen beschäftigt haben, so ist das bei der hohen Verehrung aus der ehrfurchtsvollen Behandlung, die man der Bibel angedeihen liess, wohl erklärlich. Zudem waren manche jetzt aktuell gewordene Probleme damals infolge der mangelhaften Entwicklung der Naturwissenschaft, Geschichte und Kritik noch unbekannt, für andere Fragen trat die verbürgende Autorität der Kirche ein. Erst die zahlreichen Errungenschaften auf verschiedenen profanen Gebieten, sowie die destruktiven Tendenzen der freien Bibelkritik zwangen die katholischen Exegeten, sich neben der wissenschaftlichen Vertiefung in den Schriftinhalt eingehender mit den Einleitungsfragen, der Textkritik und anderen Problemen zu beschäftigen, die heute ganz im Vordergrund der Diskussion stehen.

Wenn die freie Exegese so manche Resultate gezeitigt hat, so ist zu bemerken, dass beim positiven Aufbau einer Disziplin Fehler aller Art unvermeidlich sind; das Niederreissen ist immer fruchtbar, wenn es darauf ankommt, unechtes Material zu entdecken und eingeschlichene Textfehler zu korrigieren. Darum brauchen wir uns durch die Ergebnisse der modernen Exegese nicht imponieren, auch nicht erschrecken und einschüchtern zu lassen. Wir können gewiss manches von den Gegnern lernen; die Gesamtrichtung und deshalb auch die Gesamtergebnisse der freien modernen Bibelwissenschaft müssen wir aber von unserem Standpunkte aus

für durchaus verfehlt bezeichnen. Jedenfalls vertritt derjenige katholische Exeget, welcher alles Heil für seine Wissenschaft von der modernen, freien biblischen Exegese erwartet, eine Anschauung, welche die kirchliche Autorität nicht mit ihm teilt, weshalb denn auch unser Syllabus obige These verworfen hat; niemals werden andersgläubige Exegeten die Heilige Schrift als Ganzes recht erklären können, die eine verkehrte Auffassung ihres Charakters, wie solche die genannte Enzyklika Pius' X. so trefflich darlegt, haben, und darum auch niemals den wahren Sinn derselben treuer wieder geben als die katholischen Exegeten.

These 20.

Revelatio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine suae ad Deum relationis conscientia.

Die Offenbarung konnte nichts anderes sein, als das vom Menschen erworbene Bewusstsein seiner Beziehung zu Gott.

Gegensatz: Die Offenbarung war etwas ganz anderes, als das vom Menschen erworbene Bewusstsein seiner Beziehung zu Gott.¹⁾

Eine echt rationalistische oder modernistische Auffassung von dem Ursprung der Religion! Die Religion wurzelt im Gefühle und das Bewusstsein desselben ist die natürliche Offenbarung der Religion, womit die übernatürliche aus letzterer ausgeschaltet ist. Und doch kann das nicht selbst die Offenbarung sein, sondern das subjektive religiöse Bewusstsein setzt die objektive Offenbarung Gottes an die Kreatur notwendigerweise voraus. Religiöse Überzeugungen finden wir bei den verschiedensten Völkern aller Zeiten; das kann nach den eifrigen und unermüdlichen Forschungen der Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaften nicht mehr in Abrede gestellt werden. Wohl kein einziger Forscher behauptet noch im Ernste, es habe ein Volk gegeben, welches jeglicher religiösen Vorstellung bar gewesen sei; der religionslose Naturmensch gehört heute ins Reich der Fabel.

¹⁾ Zu den folgenden Thesen vergleiche man den übersichtlichen Artikel „Offenbarung“ in Wetzzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Auflage.

Wie kommen wir nun zum Bewusstsein eines über uns stehenden höchsten Wesens, von dem wir abhängig sind? Aus welcher Quelle schöpfen wir unsere religiösen Vorstellungen? An Versuchen, das religiöse Bewusstsein ohne Gott und ohne Kundgebung Gottes an die Kreatur zu erklären, hat es nicht gefehlt.

Dass die religiösen Vorstellungen und Ideen der Schlaueheit der Priester, Gesetzgeber oder Tyrannen ihr Dasein verdanken, um das Volk besser beherrschen zu können, trägt heute wohl kein Vernünftiger mehr vor. Weit verbreitet dagegen ist in unseren Tagen in ungläubigen und modernistischen Kreisen die Ansicht, der Mensch habe die religiösen Überzeugungen aus sich selber gewonnen. Die einen führen das religiöse Bewusstsein auf eine traurige Verstandesverwirrung zurück, andere stellen es als ein Produkt der den Menschen erfassenden Furchtgefühle oder als Ausgeburt der Phantasie hin, wieder andere rekurrieren auf die Macht der Erziehung und der Überlieferung. Ed. v. Hartmann schreibt jedem Wesen eine gewisse religiöse Anlage zu, die im Tier meist noch schlummere und erst beim Menschen zum vollen Durchbruch komme. Ausser denen, welche sich jeder positiven Religion abgewendet haben, gibt es noch weite Kreise, die zwar von einer göttlichen Offenbarung nichts wissen wollen, die aber dennoch lebhaft Anerkennung für rein religiöse Kräfte an den Tag legen. Sie fühlen sich zur Religion hingezogen, aber das religiöse Bewusstsein ist ihnen meist eine subjektive Gefühlssache, ein inneres Erleben. Mit allen diesen Erklärungsversuchen ist die Kernfrage, wie die religiösen Vorstellungen eigentlich entstanden seien, in keiner Weise befriedigend beantwortet; sie geben entweder überhaupt keine Erklärung oder die Versuche zeigen, dass das religiöse Bewusstsein ohne Gott und ohne Kundgebung Gottes an die Menschheit überhaupt nicht erklärt werden kann. Alle anderen Möglichkeiten erweisen sich bei genauer Untersuchung als Unmöglichkeiten, wie das auch noch jüngst die Enzyklika Pius' X. „Pascendi dominici gregis“ vom 8. Sept. 1907 überzeugend dargetan hat. Die Versuche, die religiösen Vorstellungen als ein Produkt des Menschen bzw. seiner Gefühle

oder anderer äusserer Faktoren ohne irgend ein Zutun seitens eines göttlichen Wesens hinzustellen, lassen sich leicht ad absurdum führen. Zum mindesten lässt sich auf indirektem Wege der Beweis erbringen, dass die allgemein vorhandene religiöse Anschauung die Mitteilung Gottes an die Kreatur zur notwendigen Voraussetzung haben.

Die Kundgebung Gottes an die Menschheit ist eine doppelte gewesen; wir unterscheiden eine natürliche und eine übernatürliche Offenbarung. Die natürliche Offenbarung ist die Kundgebung Gottes an die Kreatur, welche durch die Geschöpfe vermittelt wird. Gott hat eine Reihe von Ideen in seinen Werken niedergelegt, die sich der geschaffene Geist durch eigene Tätigkeit offenbar machen kann. Die Tatsache der natürlichen Offenbarung fällt mit der Tatsache der natürlichen Gotteserkenntnis zusammen.

Doch Gott hat es bei der natürlichen Tatoffenbarung nicht bewenden lassen, er hat dazu noch übernatürliche Lehroffenbarung gegeben. Diese übernatürliche Offenbarung ist die Kundgebung Gottes an die Kreatur durch eine unmittelbare, vollkommen freie und ungeschuldete Selbstmitteilung. Hier setzt Gott nicht bloss wie bei der natürlichen Offenbarung die objektiven und subjektiven Bedingungen, die dem Intellekt die Kenntnis der in der Schöpfung niedergelegten Wahrheiten ermöglichen, sondern er teilt die Wahrheiten selbst direkt mit, er ist unser Lehrer, wir brauchen die Mitteilungen Gottes nur entgegenzunehmen. Deshalb lehrt auch das vatikanische Konzil¹⁾: „Es gibt eine doppelte Erkenntnisordnung, die sich sowohl dem Ursprunge als dem Gegenstande nach unterscheidet. Dem Ursprung nach, weil wir in der einen durch die natürliche Vernunft, in der andern durch den göttlichen Glauben erkennen; dem Gegenstande nach, weil neben den Wahrheiten, zu denen die natürliche Vernunft gelangen kann, uns in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgestellt werden, welche ohne göttliche Offenbarung notwendig unbekannt bleiben.“

Die geschichtliche Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung ist ebenso unbestreitbar wie die Tat-

¹⁾ Sess. III. c. 4.

sache der natürlichen Offenbarung. Selbst die in religiöser und sittlicher Beziehung so tief gesunkene Heidenwelt hat wenigstens irgendwie die Erinnerung bewahrt, dass Gott einst unmittelbar mit den Menschen persönlich verkehrt, dass er ihnen allerlei Belehrungen erteilt und Vorschriften gegeben hat. Was bei den Heiden nur unbestimmt und legendenhaft überliefert wurde, lehrt uns die Geschichte der Offenbarung, wie dieselbe im Alten und Neuen Testamente aufgezeichnet ist, klar und zweifellos. In den verschiedenen Büchern der Heiligen Schrift finden wir den Einzelverlauf der Kundgebungen Gottes dargestellt und den Inhalt der göttlichen Mitteilungen zum grossen Teil niedergelegt.

Den Beweis für die Tatsächlichkeit der Offenbarung im einzelnen zu führen, kann selbstverständlich nicht unsere Aufgabe sein; hier war nur darzulegen, dass die Offenbarung etwas anderes bedeutet als das ohne göttliche Kundgebung auf irgend eine Weise erworbene religiöse Bewusstsein, dass vielmehr der Mensch aus sich zu religiösen Vorstellungen nie hätte gelangen können, wenn eine Mitteilung Gottes irgend welcher Art — sei es eine natürliche oder übernatürliche Offenbarung — nicht stattgefunden hätte. Es ist deshalb begreiflich, wenn unser Syllabus obige modernistische These, welche diese Tatsächlichkeit der positiven göttlichen Offenbarung leugnet, verworfen hat.

These 21.

Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa.

Die Offenbarung, welche den Gegenstand des katholischen Glaubens ausmacht, war mit den Aposteln nicht abgeschlossen.

Gegensatz: Die Offenbarung, welche den Gegenstand des katholischen Glaubens ausmacht, ist mit den Aposteln abgeschlossen.

Vorstehende verurteilte These ist entlehnt dem 1907 erschienenen Werke Tyrell's „Trough Scylla and Charybdis“ oder „The old theology and the new“ (S. 292), wo der Satz aufgestellt wird: „Wie der Geist mit den Aposteln nicht aufhörte, so hörte mit ihnen auch die Offenba-

rung und die Prophetie nicht auf.“ Mit Recht hat der Syllabus diese Aufstellung verworfen.

Nach katholischer Lehre bedeutet das Evangelium Christi den Höhepunkt und Abschluss der vom Paradiese an stufenweise emporsteigenden Offenbarung. Nach dem Tode der Apostel wurden weder neue Offenbarungen, die Gegenstand des katholischen Glaubens sind, von Gott gegeben, noch sind solche in Zukunft zu erwarten; die entgegenstehenden Lehren der Montanisten und Manichäer im Altertum, der „Bekennen des ewigen Evangeliums“ im Mittelalter und später die der Wiedertäufer und Irwingianer haben die Anerkennung der Kirche nicht gefunden, noch weniger aber diejenige der Modernisten, wonach die Offenbarung nur Äusserung des Gefühles oder Gemütes bedeutet, deren Entwicklung und Formulierung deshalb im ewigen Flusse bleibt.

Dass auf den jetzigen status revelationis Jesu Christi noch eine neue Heilsökonomie mit einer neuen umfangreichen Offenbarung folgen wird, ähnlich wie die alttestamentliche Offenbarung in die neutestamentliche übergegangen und darin aufgenommen worden ist, wird in unseren Tagen wohl von niemand mehr ernstlich behauptet. Wozu auch? Wir besitzen alle notwendigen Heilmittel und haben nichts mehr zu erwarten. Im Alten Testament finden wir eine neue Offenbarung vorausverkündet, die christliche Offenbarung enthält dagegen keinen Hinweis auf einen zukünftig neuen status revelationis, das Neue Testament besagt vielmehr selbst, dass nichts mehr nachfolgen wird als das Weltgericht, und das Alte Testament bezeichnet die revelatio Jesu Christi als die vollkommenste und letzte Offenbarung.

Aber auch im Rahmen der von Christus endgültig festgelegten Heilsökonomie werden keine neuen Offenbarungen mehr eintreten, die von der ganzen Kirche fide divina catholica zu glauben sind. „Nachdem Gott vormals oft und vielfach zu den Vätern geredet durch die Propheten, hat er zuletzt in unseren Tagen zu uns geredet durch seinen Sohn.“¹⁾

¹⁾ Hebr. 1, 1. 2.

Dass auch jetzt noch übernatürliche Mitteilungen Gottes irgendwelcher Art (Privatoffenbarungen) an die Menschen möglich sind, wird nur derjenige in Abrede stellen, welcher entweder das Dasein Gottes überhaupt oder doch wenigstens die Fähigkeit Gottes, mit dem Geschöpfe frei zu verkehren, leugnet. Doch um diese Privatoffenbarungen handelt es sich in obiger These nicht, weil sie ausserhalb des der Kirche übergebenen Glaubensinhaltes liegen und nie *fide catholica* zu glauben sind; es handelt sich hier um solche Offenbarungen, welche Gegenstand des katholischen Glaubens sind. Zu dem der Kirche anvertrauten *depositum fidei* kommt nach dem Tode der Apostel keine neue Offenbarung mehr hinzu. Allerdings befindet sich die mit den Aposteln abgeschlossene Offenbarung nicht in einem Zustande toter Erstarrung, sondern in dem einer Entwicklung und Ausgestaltung. Diese Veränderung führt aber vor allem nicht zu einer völligen Neubildung, so dass Lehren entstehen, die vorher in keiner Weise vorhanden waren. Wenn Modernisten in diesem Sinne eine Entstehung des Dogmas und eine Erweiterung des Offenbarungsinhaltes behaupten, so will die Kirche von einer solchen „Entwicklung“, wie besonders die neue Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. Sept. 1907 betont, nichts wissen. Sie wacht vielmehr darüber, dass am *depositum fidei* nichts vermehrt und nichts vermindert wird, und sie weist jede Lehre ab, deren apostolischer Ursprung sich nicht erweisen lässt.

Die Entwicklung und Ausgestaltung, die der Offenbarungsinhalt durchzumachen hat, sind ebensowenig als wesentliche Umwandlungen zu denken. Auch solche „Wandlungen“ in der Lehre sind der katholischen Kirche im Unterschied zu den Sekten fremd. Die mit den Aposteln abgeschlossene Offenbarung befindet sich vielmehr im Stadium einer organischen Entwicklung. Wie sich aus dem Samen ein bestimmter Organismus entwickelt, so entfalten sich im Laufe der Jahrhunderte schlummernde, im Schosse der Schrift und Tradition niedergelegte geoffenbarte Wahrheitskeime und verdichten sich zu Dogmen. Die Ge-

schichte, die verschiedenen Konzilsdekrete bezeugen diese Entwicklung.¹⁾

Manche Dogmen haben ein dreifaches Stadium durchlaufen. Das erste ist das *stadium quietatis*: Der Keim schlummerte im Schosse der Schrift oder Tradition vielleicht Jahrhunderte lang. Zweites Stadium: Die Theologen knüpfen an oft unscheinbare Ansätze an. Bedeutsame, aber dunkle Stellen treten in neue Beleuchtung. Aus allgemeinen Ideen tritt allmählich eine konkrete Wahrheit in schärferen Umrissen hervor, der Kampf gegen Irr- und Unglauben eröffnet neue Gesichtspunkte. Die geoffenbarte Wahrheit ist in das Stadium des Übergangs gekommen. Die Zeit der Schwankungen beginnt, die Theologen nehmen Stellung, Wesentliches und Unwesentliches scheidet sich allmählich, man bekommt Klarheit. Die menschlich-wissenschaftlichen Anstrengungen der Gelehrten bereiten die kirchliche Entscheidung vor. Man braucht nur die Akten eines Konzils zu durchblättern und man wird sehen, dass die bindenden Definitionen aus bestimmten wissenschaftlichen Verhandlungen und Vorarbeiten hervorgehen. Allerdings ist die theologisch-wissenschaftliche Arbeit nur ein Hilfsmittel, welches vom kirchlichen Lehramt notwendig in Anspruch genommen werden muss, um eine autoritative, alle Gläubige verpflichtende Entscheidung fällen zu können oder um eine Lehre aus dem *Consensus communis theologorum* zu konstatieren.

Findet diese unfehlbare Entscheidung oder Konstatierung seitens der kirchlichen Lehrautorität statt, so tritt damit die geoffenbarte Wahrheit in das dritte und letzte Stadium (*status definitionis*).

Eine organische Entwicklung und Ausgestaltung der Offenbarung kann und muss demnach zugestanden werden. Wie die Kirche, so ist auch die Offenbarung dem Senfkörnlein vergleichbar, dem kleinsten aller Samenkörner; wenn es aber herangewachsen, ist es grösser als alle Garten-gewächse.²⁾ Jede neue Offenbarung dagegen sowie jede

¹⁾ Vgl. hierüber Mausbach im Hochland, 1906, 2. Bd.; Chr. Pesch, Theol. Zeitfragen, 4. Folge, 1908.

²⁾ Matth. 13, 31.

Neubildung oder wesentliche Umwandlung des mit dem Tode der Apostel abgeschlossenen Offenbarungsinhaltes ist zu negieren, wie denn solches auch die Proskribierung obiger These wiederum zeigt.

These 22.

Dogmata, quae Ecclesia perhibet tamquam revelata, non sunt veritates e coelo delapsae, sed sunt interpretatio quaedam factorum religiosorum quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit.

Die Dogmen, welche die Kirche als geoffenbart hinstellt, sind nicht vom Himmel gekommene Wahrheiten, sondern eine Art Interpretation religiöser Tatsachen, welche der menschliche Geist in mühsamer Arbeit sich ausgedacht hat.

Gegensatz: Die Dogmen, welche die Kirche als geoffenbart hinstellt, sind vom Himmel gekommene Wahrheiten und nicht eine Art Interpretation religiöser Tatsachen, welche der menschliche Geist in mühsamer Arbeit sich ausgedacht hat.

In vorstehender These werden die Tatsachen des religiösen Bewusstseins als ein blosses Erzeugnis mühseliger, menschlicher Verstandesarbeit und die Dogmen als eine Art Interpretation, als Formulierungen der so erhaltenen religiösen Vorstellungen hingestellt. Dieselbe ist fast wörtlich Loisy's Werke „Evangelium und Kirche“ entnommen, wo es S. 142 f. heisst: „Die von der Kirche als geoffenbarte Dogmen dargebotenen Vorstellungen sind keine vom Himmel gefallenen Wahrheiten, die von der religiösen Tradition in ihrer genauen Ursprungsform aufbewahrt wären. Der Historiker sieht in ihnen eine durch mühsame theologische Gedankenarbeit erworbene Interpretation religiöser Wahrheiten.“ Dass die religiösen Vorstellungen und Tatsachen unseres Bewusstseins nicht das Resultat mühseliger menschlicher Geistesarbeit sein können, sondern dass vielmehr die Tatsache ihres Vorhandenseins die Existenz der Offenbarung von seiten Gottes zur notwendigen Voraussetzung hat, glauben wir oben unter These 20 genügend hervorgehoben zu haben. Wenn aber die religiösen Tatsachen, als deren Interpretation die Dogmen bezeichnet

werden, die Offenbarung Gottes voraussetzen, so ist damit von selbst klar gelegt, dass wenigstens der Dogmeninhalt der Offenbarung angehört. Diesen Dogmeninhalt oder den ursprünglichen Sinn der Dogmen hat das vom Hl. Geiste geleitete Lehramt der Kirche stets rein und unverseht erhalten und überliefert.

Die Bedeutung, welche bei der Entwicklung des Offenbarungsinhaltes und bei der allmählichen Formulierung einzelner Offenbarungswahrheiten zu formellen Dogmen der wissenschaftlich-menschlichen Geistesarbeit zukommt, ist in dem zu These 21 Gesagten genugsam gewürdigt worden, so dass im Hinweis auf die zwei vorangehenden Thesen ein weiteres Eingehen auf den Inhalt des vorstehenden modernistischen Satzes sich erübrigt.

These 23.

Existere potest et reipsa existit oppositio inter facta quae in Sacra Scriptura narrantur eisque innixa Ecclesiae dogmata; ita ut criticus tamquam falsa reicere possit facta, quae Ecclesia tamquam certissima credit.

Es kann ein Gegensatz bestehen und es besteht ein solcher wirklich zwischen den Tatsachen, die in der Heiligen Schrift erzählt werden, und den Glaubenssätzen der Kirche, die sich darauf stützen, so dass der Kritiker Tatsachen als falsch verwerfen kann, welche die Kirche als vollständig sicher glaubt.

Gegensatz: Es kann kein Gegensatz bestehen, und es besteht wirklich kein solcher zwischen den Tatsachen, die in der Heiligen Schrift erzählt werden, und den Glaubenssätzen der Kirche, die sich darauf stützen, so dass der Kritiker Tatsachen nicht als falsch verwerfen kann, welche die Kirche als vollständig sicher glaubt.

In vorstehender den Werken Loisy's¹⁾ entlehnter These handelt es sich nicht um die Frage, ob überhaupt beim Berichten historischer Tatsachen in der Heiligen Schrift Irrtümer unterlaufen können. Es wird in ihr nur die Ansicht verworfen, dass eine in der Bibel erzählte Tatsache, auf die sich ein kirchliches Dogma stützt, so dass dieses mit dem Wegfall der berichteten Tatsache in der Luft schwebt, falsch

¹⁾ Chr. Pesch, Theol. Zeitfragen, 4. Folge, 1908, S. 205 ff.

sein könnte, und dass ein Kritiker eine solche Tatsache, welche die Kirche als vollständig sicher glaubt, wissenschaftlich in Abrede stellen dürfte.

Dass dieser Satz, der sich als eine Konsequenz aus dem Prinzip der modernistischen Kritik über Dogmen als nur subjektive Gebilde wandelbaren Inhalts darstellt, falsch ist, bedarf keines langen Nachweises, da die Existenz der in der Heiligen Schrift berichteten Tatsachen in diesem Falle eine notwendige Voraussetzung für die Wahrheit der Glaubenslehre bildet; die Tatsache gehört selbst zur Glaubenslehre. Das Dogma von der Erbsünde z. B. stützt sich auf die in der Heiligen Schrift erzählte Tatsache des Sündenfalls unserer Stammeltern. Ohne Sündenfall ist das Dogma von der Erbsünde eine Unmöglichkeit. Der Katholik muss an die kirchliche Lehre von der Erbsünde glauben, deshalb darf er auch nicht den biblischen Bericht von der Erbsünde in Abrede stellen, anzweifeln oder umdeuten. Die Heilige Schrift berichtet ferner z. B. von der Sündflut. Nach den einen hat sie sich über die ganze Erde erstreckt, so dass alle Menschen, alle Luft- und Landtiere mit Ausnahme der in der Arche geborgenen zugrunde gegangen sind. Andere nehmen eine geographische Beschränkung der Sündflut an, und tatsächlich steht dieser Theorie nichts im Wege. Wenn es aber ein Dogma gäbe, welches die lokale und anthropologische Allgemeinheit der Sündflut zur notwendigen Voraussetzung hätte, so müsste der katholische Bibelkritiker, um keinen Widerspruch zwischen der katholischen Lehre und der biblischen Tatsache zu statuieren, die Allgemeinheit der Sündflut annehmen. In diesem Falle ist die kirchliche Lehre die Orientierungsnorm, die dem Kritiker anzeigt, wie weit er gehen darf. Eine Freiheit der Bibelkritik in dem Sinne, als ob sich der Exeget in seiner wissenschaftlichen Forschung um das Dogma nicht zu kümmern brauche, wie solches der Modernismus lehrt, gibt es nicht. Demjenigen, der das Dogma gläubig annimmt, macht diese Beschränkung übrigens keine Schwierigkeiten, da er weiss, dass jedes mit der kirchlichen Glaubenslehre nicht übereinstimmende wissenschaftliche Resultat falsch sein muss. Die Wahrheit kann der Wahrheit

nicht gegenüberstehen oder die eine Behauptung als gleich richtig mit der anderen entgegengesetzten angenommen werden.

Wer hat nun zu entscheiden, ob eine kirchliche Glaubenslehre sich auf eine in der Heiligen Schrift erzählte Tatsache stützt? In vielen Fällen ist eine Entscheidung darüber gar nicht notwendig; der Zusammenhang liegt offen zu Tage. In andern Fällen hat die unfehlbare kirchliche Lehrautorität, welcher die schriftlich fixierte Offenbarung, die wir in den inspirierten Büchern besitzen, unterliegt, bei Definierung eines Dogmas ein in der Heiligen Schrift erzähltes Faktum mit dem Dogma in Verbindung gebracht. Geht aus der kirchlichen Lehrentscheidung hervor, dass auch eine autoritative unfehlbare Kundgebung über das in der Bibel enthaltene Faktum gegeben werden sollte, so ist der katholische Exeget selbstverständlich ohne weiteres an diese Entscheidung gebunden; die unfehlbare Lehre der Kirche bildet die oberste Richtschnur für die Erklärung der Heiligen Schrift. Wenn sich das unfehlbare kirchliche Lehramt bei der Definierung eines Dogmas aber bloss in der vorausgehenden Begründung auf eine Schriftstelle oder auf eine biblische Tatsache beruft, so ist zu bemerken, dass diese Berufung unter Umständen nicht sichhaltig zu sein braucht; es kann sogar ein Irrtum unterlaufen. Aber auch wenn der Zusammenhang zwischen einer Glaubenswahrheit und einer biblischen Tatsache nicht durch die unfehlbare Lehrautorität der Kirche festgelegt, sondern nur in der Begründung angeführt ist, so wird der Kritiker doch sehr vorsichtig sein, wenn er Gründe haben sollte, ein solches Faktum anders zu deuten oder vielleicht sogar in Abrede zu stellen, vielmehr wird er auch die nicht unfehlbaren Kundgebungen des kirchlichen Lehramtes als wertvolle Vergleichsnormen für seine wissenschaftlichen Arbeiten betrachten. Solches ist er zunächst der kirchlichen Autorität schuldig, welcher die Heilige Schrift übergeben ist; dann wird er bedenken, wie schwierig es meist ist, gerade auf diesem Gebiete mit rein wissenschaftlichen Mitteln die Wahrheit festzustellen. Wie oft erfordert in solchen Fällen die Konstatierung der Wahrheit ein mehr oder minder ausgedehntes Beweisverfahren, in welchem scharf-

sinnige Vermutungen an die Stelle gesicherter Ergebnisse treten. Auf dem Gebiete der mehr oder weniger subjektiven kritischen Textoperationen genügt oft der kleinste Fehler, um die scharfsinnigste Arbeit illusorisch zu machen. Wenn er bei solcher Vorsicht zu einem wissenschaftlichen Resultat gekommen, wodurch ein biblisches Ereignis, welches mit einem Dogma bisher in Verbindung gebracht wird, in eine neue Beleuchtung gerückt ist, so darf er in aller Ehrfurcht und Unterwürfigkeit sein Resultat zur Diskussion stellen, selbst wenn dadurch eine von der Kirche akzeptierte Beweisführung hinfällig werden könnte. Das gilt besonders dann, wenn seine Forschung nur von der bisherigen wissenschaftlichen Exegese abweicht. Nie aber darf der katholische Exeget Tatsachen als falsch hinstellen, welche die Kirche als vollständig sicher glaubt, wie die Proskribierung obiger Thesen zeigt und es aus der Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ Pius X. von neuem hervorgeht.

These 24.

Reprobandus non est exegeta qui praemissas adstruit, ex quibus sequitur dogmata historice falsa aut dubia esse, dummodo dogmata ipsa directe non neget.

Nicht zu verurteilen ist der Exeget, der Prämissen aufstellt, aus welchen sich ergibt, dass Glaubenssätze geschichtlich falsch oder zweifelhaft seien, wenn er die Dogmen selbst nur nicht direkt leugnet.

Gegensatz: Der Exeget ist zu verurteilen, der Prämissen aufstellt, aus welchen sich ergibt, dass Glaubenssätze geschichtlich falsch oder zweifelhaft seien, auch wenn er die Dogmen selbst nicht direkt leugnet.

Obige These hängt mit der vorigen zusammen; sie geht nur nicht so weit wie diese. Während nämlich in These 23 behauptet wird, der Bibelkritiker dürfte Tatsachen als falsch verwerfen, die die Kirche als vollständig sicher glaubt, besagt unser Satz, der Exeget dürfe solche Resultate festhalten, deren logische Konsequenzen die historische Wahrheit eines Glaubenssatzes in Abrede oder wenigstens in Frage stellen, wenn nur das Dogma selbst nicht direkt geleugnet wird.

Auch diese Behauptung der Modernisten ist vom katholischen Standpunkte aus unhaltbar und deshalb mit Recht von der kirchlichen Autorität verworfen. Ein katholischer Exeget muss zum Beispiel an der Abstammung des ganzen Menschengeschlechtes von einem Elternpaare unter anderem auch deshalb festhalten, weil diese Tatsache die notwendige Prämisse bildet für das Dogma von der Allgemeinheit der Erbsünde. Würde er die Abstammung der Menschheit von einem Paar in Abrede stellen oder in Zweifel ziehen, so müsste daraus folgen, dass geschichtlich die Allgemeinheit der Erbsünde nicht wahr bzw. zweifelhaft sei. Oder ein Exeget deutet alle Stellen der Heiligen Schrift, welche für die Einsetzung des Primates Petri in Betracht kommen, so, dass die historische Tatsache der Übertragung des Primates Petri in Frage gestellt wird, so ist eine solche Exegese unzulässig, wenn der betreffende Gelehrte am Dogma vom Primat auch durchaus nicht rütteln will. Ein Glaubenssatz kann nicht geschichtlich falsch sein, auch nicht in den Prämissen, aus denen er sich ergibt; die Unterscheidung, als ob etwas religiös wahr und wissenschaftlich, also auch historisch falsch sein könne, ist von der Kirche immer, noch neuestens in der Enzyklika Pius' X. über den Modernismus, entschieden zurückgewiesen worden. Wenn daher der katholische Bibelforscher zu einem wissenschaftlichen Resultat kommt, aus dem sich auf dem Wege der Schlussfolgerung ergibt, dass eine Glaubenslehre historisch unhaltbar oder zweifelhaft sei, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als sein Resultat preiszugeben und die Sache von neuem zu untersuchen.

Anders verhält es sich, wenn den exegetischen Forschungen religiöse Ansichten und Lehren gegenüberstehen, welche nicht direkt dem Offenbarungsinhalt angehören, sondern die nur sonst irgendwie mit dem Dogma in Verbindung stehen oder vielleicht nur wissenschaftliche Folgerungen der Dogmatiker sind. Der Dogmatiker geht spekulativ vor, er konstruiert a priori die Entwicklungen und Entfaltungen des Offenbarungsinhaltes. Rein spekulativ macht er oft Rückschlüsse. Da ist es möglich, dass der Bibelforscher bei eingehender wissenschaftlicher Forschung die Sache anders

findet, als der Dogmatiker sich dieselbe zurechtgelegt hat, oder auch bemerkt, dass sich der Dogmatiker in einer bestimmten Frage zu Unrecht auf einen biblischen Bericht oder einen Schrifttext beruft. In diesem Falle ist es selbstverständlich nicht Sache des Exegeten, sich mit den spekulativen Ergebnissen der Dogmatik abzufinden; nur das Dogma (im weiteren Sinn) ist in letzter Linie negatives Kriterium für ihn, wie weit er in seiner wissenschaftlichen Forschung gehen darf; es ist vielmehr Sache des Dogmatikers, sich mit den gesicherten exegetischen Ergebnissen der Bibelwissenschaft in Übereinstimmung zu setzen. Der Dogmatiker hat die theologische Konstruktion vorzunehmen, welche es erlaubt, die Resultate der exegetischen Forschung der dogmatischen Wissenschaft gefügig einzugliedern. Der katholische Exeget darf deshalb nie einer traditionellen dogmatischen Lehrmeinung zulieb eine wissenschaftliche Unehrlichkeit auf seinem Gebiete begehen. Er wird auch durch sein gewissenhaftes Forschen der Dogmatik den grössten Dienst leisten. Alsdann müssen sich nämlich die Dogmatiker mit der Prüfung der neuen Ergebnisse beschäftigen, die dogmatische Wissenschaft tritt aus ihrer Erstarrung, aus ihrem süßen Wiegeschlummer heraus, alter seit langer Zeit mitgeschleppter Ballast wird entfernt, der Offenbarungsinhalt tritt reiner und abgeklärter vor unser geistiges Auge.

Nicht mit Unrecht ist darum gerade in neuerer Zeit eine eingehendere Verwertung der exegetischen Ergebnisse von den Dogmatikern wiederholt verlangt worden. Wenn in den letzten Jahrzehnten die Exegese verhältnismässig überraschend viele Schrifttexte und biblische Ereignisse anders als bisher interpretiert und dadurch manchen dogmatischen Beweis stark erschüttert hat, so darf uns das einerseits bei dem erfreulichen Aufschwung, den die biblischen Wissenschaften in mancher Beziehung genommen haben, und anderseits bei der Willkürlichkeit und Oberflächlichkeit, mit der solche dogmatische Schriftbeweise vielfach wieder unbeachtet abgeschriebeu wurden, durchaus nicht befremden.

Hieraus ergibt sich, dass auch dem katholischen Exegeten trotz mancher Beschränkungen ein überaus reiches

Feld wissenschaftlicher Betätigung bleibt. Wenn der katholische Schriftausleger die Bibel nicht zum Tummelplatz aller möglichen Gedankengänge machen kann, wenn er vielmehr die kirchliche Glaubenslehre respektieren muss, und wenn er deshalb kein Resultat festhalten darf, welches direkt oder indirekt, unmittelbar oder mittelbar mit dem kirchlichen Dogma im Widerspruch steht, so bedeutet diese Respektierung des Dogmas allerdings eine Schranke für ihn, aber eine Schranke, die vor manchen Irrungen und Abgründen bewahrt. Willkürliche Schriftforschung muss hier, wo dem Scharfsinn des Einzelnen ein so grosser Spielraum gegeben ist, auch zu willkürlichen Ergebnissen in den wichtigsten Fragen führen, wie solches gerade die moderne „freie wissenschaftliche Exegese“ zur Genüge beweist.

These 25.

Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum.

Die Glaubenszustimmung stützt sich in letzter Linie auf eine Reihe von Wahrscheinlichkeiten.

Gegensatz: Die Glaubenszustimmung stützt sich nicht in letzter Linie auf eine Reihe von Wahrscheinlichkeiten.

Nach obiger modernistischer These, die speziell Le Roy in der Zeitschrift „Critique“ vertritt, hat der Christ keine volle Sicherheit für die Wahrheit des Glaubens. Während der modernistische Glaube bloss im Gefühle wurzelt, also etwas Subjektives ist, für den deshalb „Wahrscheinlichkeiten“ genügen, soll der christliche Glaube ein vernünftiger sein. Wir müssen deshalb Sicherheit dafür haben, dass der Glaubensinhalt der objektiven Wahrheit entspricht, sonst können wir vernünftigerweise unsern Verstand zur unbedingten Annahme des Glaubensinhaltes nicht bestimmen. Der Glaube setzt darum, objektiv gesprochen, ein sicheres Wissen all der Tatsachen voraus, welche die Glaubwürdigkeit der in der Kirche niedergelegten christlichen Offenbarung garantieren und sicher stellen. Diese Sicherstellung ist Sache der Fundamentaltheologie. Allerdings kommt manchen der apologetisch verwerteten Argu-

mente nur der Charakter eines Wahrscheinlichkeitsbeweises zu. Wir denken hier besonders an die sog. „inneren Kriterien“ der Offenbarung. Ohne ihre grundlegende Bedeutung irgend wie verkennen zu wollen, insofern es nämlich von vornherein sicher ist, dass eine Offenbarung, die sich nicht innerlich als göttliche Offenbarung ausweist, nie äusserlich von Gott beglaubigt werden wird, dürfte doch den allermeisten dieser inneren Kriterien, wenn vielleicht nicht allen, nur eine mehr oder weniger grosse Wahrscheinlichkeit zukommen. Was wir entschieden in Abrede stellen müssen, ist, dass unsere Glaubenszustimmung sich einzig und in letzter Linie auf eine Reihe von Wahrscheinlichkeitsargumenten stütze. Der Katholik muss vielmehr, besonders seit dem Vatikanum, daran festhalten, dass sich die Glaubwürdigkeit der Offenbarung durch wirkliche, stichhaltige Vernunftbeweise dartun lässt.

Die Protestanten verzichten zum grössten Teile auf eine solide erkenntnistheoretische Fundierung des Glaubens. Kant, „der Philosoph des Protestantismus“, wie ihn Paulsen nennt, stellte z. B. die Beweiskraft der bis dahin ziemlich allgemein angenommenen Gottesbeweise in Abrede; nur seinen auf ein Postulat der praktischen Vernunft gegründeten sog. moralischen Gottesbeweis liess er gelten. Nach ihm gründet sich der Glaube an Gott auf eine vom Sittengesetz geforderte, unbeweisbare Überzeugung. Wenn wir vom Dasein Gottes nichts Sicheres wissen können, so vermögen wir selbstverständlich noch weniger von der übernatürlichen Offenbarung eine dem Intellekt genügende Gewissheit zu bekommen. Ist es nun einzig dem Einfluss der Kant'schen Ideen zuzuschreiben oder sollte es vielleicht nicht eine Konsequenz des Protestantismus sein? Die bedeutendsten protestantischen Theologen unserer Tage proklamieren als feststehendes Axiom: Unser Glaubensbewusstsein beruht nicht auf erkenntnistheoretischen Beweisen, sondern auf dem inneren Erleben, die Annahme des Offenbarungsinhalts ist praktischer Gefühls-glaube, nicht ein Akt theoretischer Erkenntnis. Die Gefahr liegt nahe, dass sich die Katholiken von der protestantischen Wertschätzung der apologetischen Beweisführungen für

die Glaubwürdigkeit der Offenbarung beeinflussen lassen, wie solches tatsächlich bei den modernistischen Theologen der Fall ist, zumal sich hier gewisse Schwierigkeiten geltend machen. Diese Beweise erfreuen sich nämlich keiner unmittelbaren und notwendigen Evidenz, sondern nur einer mittelbaren und freien. Wir müssen einer Wahrheit nur dann unbedingt beistimmen, wenn sie entweder in sich selbst einleuchtend ist oder wenn wir bei einer Denkopoperation den notwendigen Zusammenhang der Wahrheit mit dem als wahr einleuchtenden Vordersatze innerlich klar durchschauen. Dass $2 \times 2 = 4$ ist, leuchtet unmittelbar ein; ebenso durchschaut jeder die Wahrheit des pythagoreischen Lehrsatzes, der einmal den Beweis dafür verstanden hat. Bei solchen Wahrheiten sagt sich der Verstand nicht nur: so muss es sein, sondern auch: ich sehe es ein, dass es so ist; ich begreife es. Das ist aber bei den Beweisen, welche die Glaubwürdigkeit des Offenbarungsinhaltes dartun, nicht der Fall. Hier sagt sich unsere Vernunft wohl: es muss so sein, aber wir durchschauen den Zusammenhang nicht recht zwischen dem Resultat der Schlussfolgerung und den Prämissen; es bieten sich vielmehr der Vernunft nicht unbedeutende Schwierigkeiten dar, in die sie sich vertiefen kann. Selbst bei solchen, die gerne und freudig glauben, sind hie und da Zweifel möglich, besonders bei aktueller Betrachtung einzelner entgegenstehender Einwände und Schwierigkeiten. Daraus ergibt sich, dass wir nicht innerlich gezwungen sind, solche Beweise anzuerkennen, dass wir vielmehr den Konsens auch versagen können, ohne uns derselben Torheit schuldig zu machen, welche derjenige begeht, der z. B. leugnet, dass $2 \times 2 = 4$ ist.

Wir stützen uns bei Leistung des Glaubenskonsenses auf wirkliche Beweise, nicht auf blosse Wahrscheinlichkeiten. Aber diese Beweise sind keine mathematischen Beweise, sie gewähren vielmehr nur eine moralische Sicherheit und Gewissheit, insofern sie uns die Leistung der Glaubenzustimmung als einen consensus rationabilis dartun. Jeder vernünftige Zweifel ist ausgeschlossen; den Konsens trotzdem versagen, hiesse unvernünftig handeln.

Würde sich unsere Glaubensüberzeugung bloss auf Wahrscheinlichkeiten stützen, so könnten wir nach den Regeln der Logik vernünftigerweise keinen unbedingten Konsens leisten, wir müssten konsequenterweise dem Offenbarungsinhalt eine mehr oder minder skeptische Zurückhaltung entgegen bringen. Das freiwillige skeptische Anzweifeln der Offenbarungswahrheiten ist aber dem Katholiken nicht gestattet; das mögen sich besonders diejenigen merken, welche, mitten im modernen Geistesringen stehend und durch die zahlreichen auf sie einstürmenden gegnerischen Eindrücke wankend gemacht, schliesslich meinen, man könne sich über die religiösen Gewissenskonflikte mit einem: „es kann sein, es kann auch nicht sein“ hinwegsetzen; das hiesse positiv am Glauben zweifeln und käme einer Häresie gleich.

Die Beweise, auf die sich unser Glaubensbewusstsein stützt, darf man nicht deshalb zu blossen Wahrscheinlichkeiten herabdrücken, weil der Verstand immer noch Einwände und Schwierigkeiten erheben kann. Ein altes Axiom der Scholastik — und an ihm müssen auch die Modernen in der Praxis vielfach festhalten — besagt: Gegengründe machen einen anderweitig als objektiv evident festgestellten Satz nicht mehr ungewiss. Gegengründe und Einwände müssen sich in diesem Falle immer zurückweisen lassen; gewisse Schwierigkeiten werden freilich immer bleiben, weil sich eine innerlich einleuchtende Evidenz nicht erzielen lässt.

Hieraus ergibt sich auch, dass es mit dem „Vordemonstrieren“ des Christentums allein nicht getan ist; die Bestimmung bedeutet eine freie Unterwerfung des Intellektes unter die ewige Wahrheit. Zum Glauben ist auch ein guter Wille und vor allem — nach katholischer Auffassung — die Gnade Gottes erfordert. Daraus folgt aber nicht, dass der Beweis der Wahrheit des Offenbarungsinhaltes unmöglich ist und dass die Zustimmung des Glaubens sich in letzter Linie nur auf eine Reihe von Wahrscheinlichkeiten stützt.

These 26.

Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo iuxta sensum practicum, idest tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tamquam norma credendi.

Die Dogmen sind nur festzuhalten nach ihrem praktischen Sinn, d. h. als gebietende Norm des Handelns, nicht aber als Norm des Glaubens.

Gegensatz: Die Dogmen sind nicht nur festzuhalten nach ihrem praktischen Sinn, d. h. nicht nur als gebietende Norm des Handelns, sondern auch als Norm des Glaubens.

Die Bedeutung und Tragweite vorstehender These, die gleich der vorhergehenden besonders von Le Roy vertreten wird, ist klar. In unsern Tagen wollen weite Kreise auf eine Harmonie zwischen Glauben und Wissen endgültig verzichten, ohne aber deshalb die Religion selbst aufzugeben. Sie erkennen nämlich die hohe Bedeutung der reichen religiösen Kräfte im praktischen Leben an und wollen sie deshalb als normierend betrachtet wissen für das sittliche Handeln des Menschen.

Wir brauchen hier nicht für den Katholiken zur Rechtfertigung der Verurteilung obiger These den positiven Nachweis zu liefern, dass er verpflichtet ist, die geoffenbarten Wahrheiten zu glauben. Nur „wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“¹⁾ Wir wollen nur auf einige Ungereimtheiten aufmerksam machen, welche sich ergeben, wenn man die Glaubenswahrheiten zu rein praktischen Normen für das Handeln verflüchtigt, deren Inhalt der menschliche Intellekt nicht als wahr und gewiss anzuerkennen braucht.

Vor allem steht die Ansicht, die Glaubenswahrheiten seien nur ethische Normen für das Handeln, in direktem Widerspruch mit dem katholischen Begriff vom Dogma. Ein Dogma ist eine geoffenbarte Wahrheit, die von der Kirche als geoffenbart zu glauben vorgestellt wird. Sätze, die nur den Charakter von sittlichen Normen haben, sind keine Dogmen.

¹⁾ Mark. 16, 16.

Die Ansicht verflüchtigt ferner den Begriff der Kirche. Die katholische Kirche ist die Gemeinschaft der Christgläubigen auf Erden, die dieselben religiösen Überzeugungen haben und vertreten. Wäre der Inhalt der verurteilten These richtig, so könnten die Mitglieder der Kirche in religiöser Beziehung festhalten, was sie wollten, sie könnten sogar den verschiedensten, selbst rationalistischen Weltanschauungen huldigen, sie würden Mitglieder der Kirche bleiben, wenn sie nur in ethischer Beziehung ihren Glauben betätigen. Dann wäre aber die Kirche nicht mehr das, was wir jetzt unter ihr verstehen; man könnte sie vielleicht als eine interkonfessionelle ethische Kulturgesellschaft oder dergleichen bezeichnen.

Es ist ferner unverständlich, wie man ein Dogma als Norm für das sittliche Handeln gelten lassen kann, wenn man die Wahrheit des „Dogmas“ in Zweifel oder gar in Abrede stellt. Insbesondere wird die Betätigung einer ganzen Anzahl an und für sich sehr praktischer Glaubenswahrheiten der katholischen Kirche illusorisch, wenn der Benutzer nicht mehr an sie glaubt. Wir denken hier an den Gebrauch der Gnadenmittel, an die Sakramente und an das Gebet. Wozu soll z. B. derjenige, welcher nicht mehr an die Gegenwart Christi in der heiligsten Eucharistie glaubt, noch die hl. Kommunion empfangen?

Und was verpflichtet mich ferner, die Normen, deren Inhalt ich nicht anerkenne, zu befolgen? Etwa Gott? Wenn sie von Gott sind, dann muss ich auch ihren Inhalt festhalten, denn was von Gott kommt, muss wahr sein. Stammen sie aber nicht von Gott, weshalb sollen sie mich dann verpflichten? Wer bindet mich? Ich selbst? Ist es denn nicht töricht, eine Norm als Richtschnur für das Handeln zu nehmen, deren theoretische Wahrheit der Verstand nicht anerkennt? Im Einzelfalle mag man einsehen, dass ein Darnachhandeln praktisch gut, d. h. für den Einzelnen und die Gesamtheit vorteilhaft oder sogar notwendig ist; aber wie viele Fälle treten ein, in denen man zu dieser Einsicht nicht gelangt! Soll man auch dann den Normen entsprechend handeln? Wenn man den Dogmenglauben preisgibt, so schwebt

die ganze Ethik, welche sich auf Sätze aufbaut, deren Inhalt man nicht anerkennt, einfach in der Luft. Jedenfalls wird man unbequemen Sittenvorschriften gern aus dem Wege gehen.

Ohne Dogmenglauben fehlt sodann der Ethik nicht nur die Grundlage, es fehlen auch die hinreichenden Motive zum sittlich guten Handeln. Moral und Religion lassen sich nicht trennen. An Versuchen freilich, eine religionslose Moral zu konstruieren, hat es besonders in unseren Tagen nicht gefehlt. Aber wenn auch den Vertretern einer Moral ohne Gott das Verdienst nicht abzusprechen ist, dass sie die natürlichen Faktoren der Ethik, welche von den christlichen Moralisten manchmal allzu minderwertig und geringschätzend behandelt worden sein mögen, wieder mehr und mehr zur Geltung gebracht haben, so müssen doch alle Versuche, ohne Gott und ohne religiöse Überzeugung eine gesunde Ethik genügend zu fundieren und zu begründen, als gescheitert, von unserm Standpunkte aus a priori als unmöglich angesehen werden. Wenn nun schon die Konstruierung einer natürlichen Ethik ohne die Grundlage der religiösen Wahrheiten der natürlichen Ordnung unmöglich ist, so können noch viel weniger die Dogmen des Christentums demjenigen als praktische Normen für sein Handeln dienen, welcher nicht an sie glaubt.

Wer die Ansicht vertritt, die Dogmen seien nur als gebietende Normen für das Handeln zu betrachten, wird endlich bei vielen Dogmen in nicht geringe Verlegenheit kommen, wenn er feststellen soll, inwiefern sie gebietende Normen sind, da sie einen rein spekulativen, keinen ethischen Inhalt haben. Allerdings kommt allen Dogmen eine grosse moralische Bedeutung zu, wenn man ihren Inhalt als wahr anerkennt. Auch die rein spekulativen Dogmen kommen im praktischen Leben zur Geltung. Abgesehen davon, dass man an sie glauben muss, geben sie die Grundlagen, die Motive etc. ab für die Moral. Wer aber nicht an sie glaubt, für den sind viele Dogmen einfach überflüssig. Oder soll ihre Bedeutung darin bestehen, dass man, obwohl der Verstand dem Dogmeninhalt seine Zustimmung nicht zu geben

braucht, doch praktisch so handeln muss, als ob er wahr sei? Daraus würde folgen, dass man vernünftigerweise Dogmenglauben und Handeln nach den Dogmen nicht von einander trennen kann, denn wenn das praktische Handeln die Wahrheit der Dogmen fordert, so muss man folgerichtig ihre Wahrheit auch anerkennen.

Religion und Moral sind nicht zu trennen. Eine Religion, welche die ethische Seite des Lebens nicht regelt und normiert, ist überhaupt keine Religion. Aber die Religion darf und kann ebensowenig in der Moral vollständig aufgehen, sie ist nicht bloss Moral. Aus diesen kurzen Ausführungen zu deren Ergänzung wir das vorzügliche Werk von Kneib, *Die Jenseitsmoral*,¹⁾ empfehlen, ist schon ersichtlich, dass der Syllabus obige These mit vollem Recht verworfen hat.

These 27.

Divinitas Iesu Christi ex Evangelüs non probatur; sed est dogma quod conscientia christiana e notione Messiae deduxit.

Die Gottheit Jesu Christi lässt sich aus den Evangelien nicht beweisen, vielmehr ist sie ein Dogma, das das christliche Bewusstsein aus der Messiasidee herleitete.

Gegensatz: Die Gottheit Jesu Christi lässt sich aus den Evangelien beweisen; sie ist nicht ein Dogma, das das christliche Bewusstsein einzig aus der Messiasidee herleitete.

In vorstehender These wird indirekt die Gottheit Christi geleugnet, denn wenn diese sich nicht aus den Evangelien beweisen lässt, dann ist sie überhaupt nicht zu beweisen. Der moderne Rationalismus macht die krampfhaftesten Anstrengungen, um diese ihm unbequeme Fundamentalwahrheit des Christentums von der Gottheit Jesu aus dem Wege zu räumen. Insbesondere bietet man allen Scharfsinn und alle Gelehrsamkeit auf, um den Schriftbeweis für die Gottheit Christi unwirksam zu machen; man entleert zu diesem Zwecke die bezeichnendsten termini des Evangeliums ihres spezifischen Inhaltes und unterschiebt den in Betracht kommenden

¹⁾ Freiburg i. B. 1907.

Schrifttexten einen vom biblischen völlig verschiedenen Sinn. So hofft man den Beweis zu erbringen, dass das Dogma von der Gottheit Christi in den Evangelien keine überzeugende Grundlage habe. Aber wie hat sich denn das christliche Bewusstsein von der Gottheit Christi bilden können? Nach der Ansicht mancher moderner Exegeten soll sich der Glaube an die Gottheit Christi aus der alttestamentlichen Messiasidee heraus allmählich entwickelt haben.

Dieser modernistischen Ansicht, die besonders von Loisy in seinem Werke „Evangelium und Kirche“, vertreten wird, indem er im Messianismus der Juden nur ein Symbol sieht (S. 79–81), muss der katholische Forscher mit unserem Syllabus seine Zustimmung versagen. Man kann zugeben, dass die alttestamentliche Messiasidee das Dogma von der Gottheit Christi in gewissem Sinne vorbereitet hat, aber das Dogma selbst gründet derart auf dem Evangelium, dass viel Mut dazu gehört, den neutestamentlichen Schriftstellen gegenüber die Gottheit Christi zu bestreiten.

Man kann von einer fortschreitenden Entwicklung der das ganze Alte Testament beherrschenden Messiasidee reden. Die Verheissungen der Patriarchenzeit künden, vom Protoevangelium ausgehend, die Erlösung der durch Adam in Sünde gefallenen Menschheit durch einen von Gott gesandten Retter an. Dieser „Erlöser“ wird im Laufe der Jahrhunderte, besonders in den Psalmen und von den Propheten, immer genauer charakterisiert und eingehender beschrieben; er wird hingestellt als König und Sieger; mit dem siegreichen Friedensfürsten verbindet sich das Bild des sich hinopfernden Priesters, des Propheten und des Begründers eines neuen geistig-sittlichen Reiches.

Vom Messias ist im Alten Testamente die menschliche und die göttliche Natur vorausgesagt. Hinsichtlich der göttlichen Natur geht schon aus den messianischen Psalmen hervor, dass der Messias der Herr, der Sohn Gottes ist. Isaias nennt ihn Emmanuel,¹⁾ den „starken Gott“,²⁾ Michäas

¹⁾ 7, 14.

²⁾ 9, 6.

bezeichnet ihn als „König der Ewigkeit“.¹⁾ So liessen sich noch eine ganze Anzahl alttestamentlicher Stellen anführen, in denen die Gottheit des Messias mehr oder weniger deutlich gelehrt wird. Dennoch haben die Juden, wenigstens in ihrer Gesamtheit, von der Gottheit des kommenden Messias kein klares Bewusstsein gehabt. Die jüdische Messiasidee verweilte zu sehr beim irdischen Glücksideal; sie glaubten, der kommende Messias-König werde den davidisch-salomonischen Königsthron zur irdischen Weltmachtstellung erheben. Sie vergassen darüber das religiös-sittliche Ideal und übersahen besonders diejenigen Stellen, welche den Messias abweichend von ihren irdischen Hoffnungen schilderten. Die zahlreichen Stellen, in denen ein Kommen Jehovas zu seinem Volke geweissagt wird, mochte man damals vielleicht nicht direkt auf den Messias beziehen, ebensowenig die Lehre von dem göttlichen Worte und der göttlichen Weisheit in den Psalmen und in den Weisheitsbüchern, die allerdings eine wertvolle Ergänzung zu der Messiasidee bieten, die aber im Alten Testament nirgends unmittelbar mit messianischen Weissagungen verbunden waren. Aus dieser kurzen Übersicht der alttestamentlichen Entwicklung des Messiasbegriffs dürfte schon zur Genüge hervorgehen, dass das Dogma von der Gottheit Christi nicht das Resultat dieser Entwicklung sein kann, wie solches die Modernisten behaupten, vielmehr haben die Andeutungen von der Gottheit des Messias im Alten Testament erst durch die bestimmte Lehre des Evangeliums die rechte Klärung und Beleuchtung empfangen.

Der neutestamentliche Schriftbeweis für die Gottheit Christi ist so wuchtig, dass man die Bestreitung dieses Beweises, wie schon erwähnt, kaum begreifen kann. Besonders das Evangelium des hl. Johannes kann man geradezu das Evangelium der Gottheit Jesu Christi nennen, und bei der Lektüre gewinnt man den Eindruck, dass sich die Schrift direkt gegen die Leugner der Gottheit Christi richtet. Nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Verfassers ist das

¹⁾ 5, 2.

Evangelium geschrieben:¹⁾ „Damit ihr glaubet, Jesus sei Christus, der Sohn Gottes“! Tatsächlich ist die Lehre von der Gottheit Christi zum Mittelpunkt der Erzählung gemacht, besonders ist Christi Wesensgleichheit mit Gott dem Vater hervorgehoben. Als Belege führt der Lieblingsjünger an die Selbstzeugnisse des Herrn über seine göttliche Natur,²⁾ die Glaubensbekenntnisse des Täufers,³⁾ der ersten Jünger⁴⁾ und des Volkes,⁵⁾ sowie verschiedene Wunder. Wir weisen auch noch hin auf die Logoslehre im Prolog des Evangeliums. Kein Wunder, wenn die freien, rationalistischen Bibelkritiker schon aus „innern“ Gründen dem Johannesevangelium nicht gewogen sind, und wenn sie kein Mittel unversucht lassen, seine Unechtheit darzutun, wie sich das bei den folgenden Thesen zeigen wird. Dass indes das Johannesevangelium keine historische Quelle sei, wie die modernistische Kritik behauptet, ist eine unbewiesene Hypothese, wie bereits oben bei These 16 und 17 gezeigt wurde. Aber auch die Synoptiker lehren die Gottheit Jesu klar und deutlich, wenngleich dieses Dogma bei ihnen nicht so im Vordergrund der Erörterungen steht wie bei Johannes. Sie schrieben eben zu einem andern Zwecke und wollten deshalb nicht den direkten Nachweis der Gottheit Christi liefern. Nichtsdestoweniger ist an verschiedenen Stellen vom „Sohne Gottes“ die Rede,⁶⁾ sie legen dem göttlichen Heiland die Allmacht, Allwissenheit und andere göttliche Eigenschaften bei. Besonders bezeichnend ist Matth. 16, 13 ff., wo Jesus fragt: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“ Petrus antwortet (16): „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“. Und Jesus preist ihn selig ob dieser Antwort, die er unmöglich aus sich selber haben könne. Nach Matth. 26, 63 fragt der Hohepriester: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott,

1) 20, 31.

2) 2, 12—3, 21; 5: 6. u. a.

3) 1. 34.

4) 1. 41, 45, 49.

5) 2, 12—25. 4; 7.

6) Z. B. Matth. 8, 29; 14, 33; 16, 16; 26, 63. Mark. 5, 6. 7.

dass du uns sagest, ob du Christus der Sohn Gottes bist“! Und in diesem feierlichen Augenblick bejaht Christus diese Frage; er muss sein Bekenntnis mit dem Tode bezahlen.

Und da will man behaupten, aus dem Evangelium lasse sich das Dogma von der Gottheit Christi nicht beweisen! Wer die Evangelien kennt, dem wird der verzweifelte Ausweg, den Harnack sucht, jedenfalls sehr befremdlich vorkommen: „Der Satz: »Ich bin der Sohn Gottes« ist von Jesus selbst nicht in sein Evangelium eingereiht worden, und wer ihn als einen Satz neben andere dort einstellt, fügt dem Evangelium etwas hinzu.“ Mit Recht bemerkt Pohle hierzu¹⁾: „Eine leichtfertigere Behauptung lässt sich kaum wagen, ganz umgekehrt muss man vielmehr sagen, dass, wer jenen Satz fortliesse, vom Evangelium etwas Wesentliches hinwegnähme.“ Doch das möge genügen zur Rechtfertigung der Proskribierung obigen Satzes.

These 28.

Jesus, cum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur ut doceret se esse Messiam, neque eius miracula eo spectabant ut id demonstraret.

Als Jesus sein Amt ausübte, redete er nicht in der Absicht, von sich zu lehren, er sei der Messias, noch auch hatten seine Wunder den Zweck, dies zu zeigen.

Gegensatz: Als Jesus sein Amt ausübte, redete er in der Absicht, von sich zu lehren, er sei der Messias, wie auch seine Wunder den Zweck hatten, dies zu zeigen.

In vorstehender besonders von Harnack und anderen rationalistischen Theologen vertretenen These wird Christus als der von Gott gesandte Messias geleugnet. Der Nachweis aus den heiligen Schriften ist nicht schwer zu führen, dass mit Christus der im Alten Bunde verheissene und immer wieder angekündigte Messias und Erlöser der Menschheit in die Welt getreten ist; die messianischen Weissagungen sind

¹⁾ Lehrbuch der Dogmatik, 2. Bd. 1905, S. 8. Vgl. A. Brüll, Ist Jesus Christus der Sohn Gottes? 1903.

nicht vor und nicht nach Christus in Erfüllung gegangen, wohl aber an der historischen Person Christi. Das ganze Auftreten, Leben, alle Lebensumstände Jesu sind derart, dass wir mit Philippus bekennen müssen: „Wir haben den gefunden, von welchem Moses im Gesetze und die Propheten geschrieben haben“.¹⁾

Unerklärlich ist es, wie einer, der die Evangelien nicht ganz preisgeben will, die Behauptung aufstellen kann, Christus habe sich selber nicht für den Messias gehalten, wenigstens habe er seine Messianität nicht gelehrt. Selbst Loisy muss wenigstens eingestehen²⁾: „Als er Galiläa verliess, hatte er das Bewusstsein, der Messias zu sein“. Bei näherem Zusehen ergibt sich leicht, dass direkt und indirekt alle seine Reden, seine ganze Tätigkeit, insbesondere die zahlreichen Wunder den Juden den Beweis liefern sollten, dass er der verheissene Messias sei. Immer wieder betont er in seinen Reden, er sei von Gott gesandt,³⁾ er legt sich dieselben Namen und Eigenschaften bei, welche die Propheten vom kommenden Messias aussagen, oftmals betont er, dass er derjenige sei, von dem die Propheten geschrieben hätten. Er verkündet ein neues Gesetz und tritt auf als einer, dem „alle Gewalt gegeben“ ist. Ein grosser Teil des israelitischen Volkes erkennt ihn als den voraus verkündeten Messias an, und Jesus wehrte sich nicht dagegen; er wendet sich vielmehr gegen diejenigen, welche trotz der klaren Beweise sich nicht zum Glauben an ihn entschliessen können. Zugleich korrigiert er bei gegebener Gelegenheit die falschen Messias-hoffnungen der Juden, insbesondere die der Apostel, um ihnen insoweit Enttäuschungen zu ersparen, als seine Persönlichkeit der traditionellen Messiasidee nicht entsprach. Einmal erklärte Jesus sogar direkt: „Ich bin der Messias“. Als nämlich die Samariterin am Jakobsbrunnen⁴⁾ im Gespräche bemerkte: „Ich weiss, dass der Messias

1) Joh. 1, 45.

2) Evangelium und Kirche, S. 69.

3) Joh. 7, 16. 29; 8, 42 u. a.

4) Joh. 4, 25 ff.

kommt“, antwortete Jesus: „Ich bin es, der ich mit dir rede“.

Jesus wollte auch seine Wunder als Beweis seiner Messianität angesehen wissen. Lukas berichtet (7, 20 f.), Johannes der Täufer habe zwei seiner Jünger zu Jesus gesandt, um ihn zu fragen: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten?“ Jesus antwortete: „Gehet hin und verkündiget dem Johannes, was ihr gesehen habt: Blindesehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Tote stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt. Und selig ist, wer sich an mir nicht ärgert.“ Aus dieser Stelle ergibt sich doch klar, dass Jesus die Wunder in der Absicht wirkte, um den Beweis zu liefern, dass er der verheissene Messias sei. In Einzelfällen wiederholt es sich oftmals, dass Jesus, wenn er um ein Wunder angehalten wurde, an den Bittsteller erst die Frage richtete: „Glaubst du?“ Für solche sollte das Wunder gleichsam der Lohn für den Glauben sein; es waren das natürlich solche Bittsteller, welche von seiner Lehre schon Kenntnis hatten. Für andere Kreise sollten die Wunder aber der Weg zum Glauben sein.¹⁾ Besonders klar ergibt sich das bei der Totenerweckung des Lazarus (Joh. 11.). Bevor Jesus das Wunder vollzog, betete er: „Um des Volkes willen, das herumsteht, . . . damit sie glauben, dass du mich gesandt hast.“

Gerade durch die Wunder wurden denn auch tatsächlich viele zum Glauben an Christus als den Messias geführt oder im Glauben hieran befestigt. Das Wunder auf der Hochzeit zu Kana machte auf die Apostel einen tiefen Eindruck: „Und seine Jünger glaubten an ihn.“²⁾ Und Nikodemus sagte zum göttlichen Heiland:³⁾ „Meister, wir wissen, dass du ein Lehrer bist, der von Gott gekommen ist, denn niemand kann die Wunder wirken, welche du wirkst, wenn nicht Gott mit ihm ist.“⁴⁾

¹⁾ Vgl. Joh. 14, 10. 15. 24.

²⁾ Joh. 2, 11.

³⁾ Joh. 3, 2.

⁴⁾ Man vergleiche dazu Joh. 7, 13; 12. 37; 20, 31.

Aus diesen wenigen Andeutungen dürfte bereits hervorgehen, wie hinfällig die Behauptung der Modernisten ist, Christus habe seine Messianität nicht gelehrt und habe die Wunder nicht zur Bekräftigung seines Selbstzeugnisses, er sei der Messias, gewirkt. Vielmehr ergibt sich, dass er oft Zeugnis von sich selber abgelegt hat, ja dass er darauf ausging, Juden wie Heiden für den Glauben an seine Messianität und an seine Gottheit zu gewinnen. Sein Selbstzeugnis war klar und deutlich, öffentlich, er hat es abgelegt vor der geistlichen wie vor der weltlichen Obrigkeit, vor Freunden und Feinden, im Leben und im Tode, er bekräftigte es mit seinem Blute.

Wenn man dieses Selbstzeugnis Christi aus dem Evangelium entfernen will, dann bleibt vom Evangelium Christi wenig mehr übrig. Deshalb muss selbst Harnack¹⁾ zugeben, „dass dieser Jesus, der Selbsterkenntnis und Demut gelehrt, doch sich und sich allein den Sohn Gottes genannt hat“, also sich auch für den von Gott angekündigten Messias hielt. Harnack erklärt diese „befremdende Tatsache“ als ein psychologisches Rätsel und er nimmt zum *asylum ignorantiae* seine Zuflucht: „Wie er zu diesem Bewusstsein der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses gekommen ist, . . . das ist ein Geheimnis und keine Psychologie wird es erforschen“. Doch ein psychologisches Rätsel einfach annehmen, geht nicht an; man hat zu untersuchen, ob das Selbstzeugnis Christi wahr ist oder nicht. Nun ist aber die Wahrheit des Selbstzeugnisses Christi für den unbefangenen Intellekt nicht allzuschwer zu erweisen. Wir haben es mit keinem Betrüger zu tun, dafür leuchtet uns seine Persönlichkeit aus den Evangelien in einem zu idealen, heiligen Lichte entgegen; er ist auch selbst nicht betrogen worden, so dass er von einer eigenartigen Selbsttäuschung befallen gewesen wäre, dafür bürgt schon der innere überaus erhabene religiös-sittliche Gehalt der Lehre, die er verkündet. Selbst die rationalistischen Theologen halten ihn wenigstens für einen Idealmenschen; ein Betrüger oder ein verirrter,

1) Vgl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, 2. Bd. 1905, S. 8.

betrogener Schwärmer ist aber kein Idealmensch mehr. Deshalb haben wir allen Grund, uns auf das Selbstzeugnis Christi von seiner Messianität und seiner Gottessohnschaft zu verlassen, und hat der Syllabus mit Recht obige These verurteilt.

These 29.

Concedere licet Christum, quem exhibet historia, multo inferiorem esse Christo, qui est obiectum fidei.

Man kann zugeben, dass der Christus, den die Geschichte darbietet, weit unter dem Christus steht, der Gegenstand des Glaubens ist.

Gegensatz: Man kann nicht zugeben, dass der Christus, den die Geschichte darbietet, unter dem Christus steht, der Gegenstand des Glaubens ist.

In dieser These wird ein Unterschied konstruiert zwischen dem historischen Christus und dem Christus des Glaubens. „So weit Christus der Geschichte der Menschen angehört,“ schreibt Loisy in seinem „Evangelium und Kirche“ (S. 29), „ist er dem allgemeinen Gesetz nicht entgangen. Seine Grösse ist erst nach seinem Tode begriffen worden . . . Fügen wir dem noch bei, dass diese unvermeidliche und berechnete Idealisierung Christi, die spontan aus dem christlichen Bewusstsein und nicht aus einer Arbeit strenger Beobachtung und methodischer Reflexion hervorging, bis zu einem gewissen Grade die Form einer legendären Entwicklung annehmen musste.“ Dieser Gedankengang kehrt ganz in Übereinstimmung mit dem rationalistischen Protestantismus des öfteren z. B. S. 80–83 wieder. Der Christus, wie er tatsächlich war, als er hier auf Erden in Palästina vor neunzehnhundert Jahren lebte, wäre also durchaus nicht das gewesen, was der Glaube später aus ihm gemacht hat; jener stand nach der Lehre der Modernisten tief unter dem in der christlichen Vorstellung fortlebenden Christus!

Hiermit ist natürlich die wirkliche Gottheit Christi geleugnet. Denn ist Christus, wofür das Christentum ihn hält, wahrer Gott, dann war er es auch, als er im Fleische auf Erden wandelte, war deshalb ohne Sünde und jede Unvoll-

kommenheit, besass infolge der hypostatischen Union alle Eigenschaften, die das Wesen und die absolute Vollkommenheit Gottes ausmachen, kann also nur auf der höchsten Stufe aller Vollkommenheit und nicht auf einer von der späteren im Glauben angenommenen verschiedenen oder gar niederen gestanden haben. Wer also behauptet, dass der Christus der Geschichte sogar weit unter dem des Glaubens stand, der negiert seine göttliche Persönlichkeit und behauptet, dass erst das Christentum ihn zu dem gemacht, als welcher er jetzt im Glauben desselben erscheint. Eine das Wesen des Christentums nicht bloss untergrabende, sondern auch mit der wirklichen Geschichte des Lebens Christi in direktem Widerspruche stehende Behauptung! Dass die Kirche diesen häretischen und geschichtlich unwahren Satz verwerfen musste, ist selbstverständlich.

In der Tat, das Christusbild, das uns die vier Evangelien entwerfen, stimmt es nicht mit dem Bilde, das uns der Glaube zeigt, überein, oder steht jenes wirklich tief unter dem letzteren? Paulus, weil er keinen Anspruch erhebt — ausser dem Abendmahlsbericht und einigen anderen — über Jesus „im Fleische“ Mitteilungen im Sinne eines historischen Lebensbildes zu machen, kommt hier nicht in Betracht. Nur die Evangelien, insofern sie Quellen für das Leben und die Lehre Jesu bilden, können uns ein Bild von der Geschichte Jesu bieten. Steht dieser Christus, wie ihn uns die Evangelisten als Geschichte zeigen, in Widerspruch mit dem dogmatischen Christusglauben, der Jesus zum Throne der Gottheit, zur Stufe aller Vollkommenheit hinaufgehoben haben soll, während erstere ihn in Wirklichkeit weit unter diesem Glauben lassen? Was Christus als „Gegenstand des Glaubens“ ist, wissen wir alle, auch die Christusgegner und Christusleugner kennen den Standpunkt, auf welchem die katholische Kirche bezüglich der Person Christi steht; in ihren Glaubensbekenntnissen hat sie ihn ausgesprochen. Er ist hier nicht bloss Idealmensch, er ist der wahrhaftige Sohn Gottes, Gott selbst, und deshalb als menschengewordener Gott das absolut vollkommenste Wesen, das sich mit dem natürlichen

Verstande nur denken lässt. Tritt uns nun Christus auch in seiner historischen Erscheinung als solcher entgegen, oder steht er hier tief unter dem Christenglauben?

Wer auch nur oberflächlich die Lebensgeschichte Christi, wie sie in den Evangelien aufgezeichnet ist, verfolgt, muss gestehen: Christus erscheint hier als der von Gott als Erlöser der Welt verheissene Gottmensch. Er muss deshalb zunächst selbst die Vollkommenheit eines sittlichen Charakters an sich tragen. In dieser Beziehung steht Christus in den Evangelien so hoch da, dass noch nie ein Mensch dessen Höhe erreicht hat. „Er hat alles wohlgetan“, er hat jeden seiner Schritte mit Wohltun bezeichnet. Christus allein konnte vor seine ingrimmigsten Feinde hintreten und ihnen zurufen: „Wer von euch will mich einer Sünde zeihen?“¹⁾ Seine Feinde suchen mit aller List und Bosheit falsche Zeugen gegen ihn, und dennoch musste der Richter öffentlich bekennen: Ich finde keine Schuld an ihm. Gibt es eine Tugend, die er nicht in vollkommenstem Maße geübt hätte? Selbst ein David Friedrich Strauss, wenn er auch die Gottheit Christi ableugnete, musste dennoch bekennen: „So bleibt ihm doch im Tempel des Genies und der Humanität der erste Platz vorbehalten als dem unerreichbaren, nie zu übertreffenden Ideale sittlicher Grösse“.

Und seine Lehre nach den Evangelien? Selbst diejenigen, welche ihn für einen blossen Menschen halten, erheben dieselbe unbedingt über die Lehren aller Weltweisen und gestehen zu, wenn die Menschen die Morallehre des Evangeliums Christi vollkommen beobachteten, würde es ihnen zur höchsten Vollkommenheit der Menschennatur und zum vollendeten Glücke an nichts fehlen. Seine Glaubenslehre aber steht so einzig und erhaben und wahr da, dass es noch nie einer feindlichen Wissenschaft gelungen ist, auch nur eine einzige derselben als falsch zu beweisen. Was sind alle philosophischen Systeme gegen die Lehre Christi, wie solche uns die Evangelien bieten? Nur Christus ist es gelungen, eine so heilige, menschenfreundliche, unzerstör-

¹⁾ Joh. 8, 46.

bare, menschenerlösende Lehre zu verkünden, dass Myriaden an sie gefesselt wurden und Millionen für sie ihr Blut verspritzten. Den Grund für diese Tatsache hat er selbst angegeben: Ich habe meine Lehre vom Himmel auf die Erde gebracht, und jeder, der den Willen meines Vaters tun will, wird erkennen, dass meine Lehre von Gott ist. Und diese seine Lehre hat er nicht bloss gelehrt und selbst geübt und mit Wundern bekräftigt, sondern auch durch seinen Tod und seine Auferstehung besiegelt. Kurz, das Bild Christi, wie es uns die Evangelien schildern, erscheint so hoch und erhaben, auch vom natürlichen Standpunkte aus betrachtet, dass selbst die lebhafteste Phantasie und kein auch noch so erleuchteter Glaube es in dem Grade erfassen kann, wie es tatsächlich in ihnen den nach Wahrheit suchenden Augen entgegentritt. Selbst ein ungläubiger Rousseau ist davon so überwältigt, dass er schreibt¹⁾: „Ich muss gestehen, die Majestät der heiligen Schriften ergreift mich, und die Heiligkeit des Evangeliums spricht mir zu Herzen. All die Bücher der Philosophen mit all ihrem Pomp, wie sind sie so kleinlich gegen dieses Buch! Wäre es möglich, dass ein Buch von solcher Erhabenheit, und dabei so einfach, eitel Menschenwerk sei? Und der, von dem es berichtet, er sollte nichts weiter sein als ein gewöhnlicher Mensch? Ist denn dies die Sprache eines Enthusiasten oder eiteln Anhängers irgend einer Schule? Welche Milde, welche Reinheit in den Sitten! welche ergreifende Salbung in den Belehrungen! welche tiefe Weisheit in allen Reden! welche Geistesgegenwart, welche feine Wendung, welche Triftigkeit in allen Antworten! welche Beherrschung jeder Leidenschaft! Wo ist der Mensch, wo der Weise, dem es gelänge, zu handeln, zu dulden, zu sterben, ohne sich die geringste Blösse zu geben und nie der Eitelkeit zu erliegen? Wo uns Plato das Ideal eines rechtlichen Mannes entwirft,²⁾ der mit der Schmach aller Schlechtigkeit überhäuft wird, und der allein des vollen Lohnes der Tugenden würdig wäre, da zeichnet er uns Zug für Zug das Bild

1) Emile I, 4.

2) De rep., Dial. I.

Jesu Christi, und die Ähnlichkeit ist so treffend, dass sie alle Väter fanden und es überhaupt nicht möglich ist, dieselbe zu verkennen . . . Der Tod des Sokrates, der bei geistreichen Gesprächen im Kreise seiner Freunde das Ende seines Lebens erwartet, ist die süsseste Todesart, die wir uns wünschen können; der Tod Jesu aber, der unter Qualen, Schmähungen und Spott, von seinem Volke verflucht, seinen Geist aufgibt, ist so entsetzlich, dass es uns davor graut. Wohl nimmt Sokrates ruhig den Giftbecher und segnet den, der ihm denselben reichte, — aber dieser hat geweint; Jesus hingegen betet unter den grässlichsten Qualen für seine Feindes und Feinde. Wahrhaftig, lebt und stirbt ein Weiser wie Sokrates: wie Christus lebt und stirbt ein Gott. Werden wir also behaupten, die Erzählung des Evangeliums sei eine Dichtung? Mein Lieber, so erdichtet man nicht! Sodann sind die Berichte über Sokrates, an denen doch niemand zweifelt, weit weniger verbürgt, als jene über Christus. Endlich ist damit die Schwierigkeit nur hinausgeschoben, nicht aber gelöst, denn es ist weit weniger denkbar, dass mehrere Menschen dies Buch zusammengetragen, als dass Einer in der Tat dessen Inhalt bilde. Jüdische Schriftsteller hätten nie diesen Ton getroffen, wären nie zu einer solchen Moral gelangt; kurz, das Evangelium trägt Spuren der Wahrheit in sich, die so gewaltig, so überraschend, so vollständig unnachahmbar sind, dass dessen Erfinder noch mehr Staunen erregen müsste, als der, von dem es berichtet.“

Wahrlich, wenn Gott als Mensch wirklich auf Erden auch nur in der Einbildung vorgestellt wird, kann er nicht würdiger und erhabener gedacht werden, als unter der Gestalt Christi, wie diese uns in den Evangelien tatsächlich entgegentritt. Sein ganzes Leben ist das eines Gottmenschen; sein sittlicher Charakter, seine fleckenlose Heiligkeit sind die eines Gottmenschen; seine Lehre ist die Weisheit eines Gottes; sein Leiden und Sterben ist das eines Gottmenschen, alles ist an ihm göttlich, wie die Evangelisten ihn uns geschichtlich schildern. Die Weltgeschichte erzählt uns von vielen Gelehrten und weisen und heiligen Männern, aber niemand wagt es, einen einzigen von ihnen allen mit dem

Christus, wie die Geschichte des Evangeliums ihn enthält, auch nur im entferntesten zu vergleichen. Ja, da begreift man, wie Myriaden vernünftiger Menschen, so viele Jahrhunderte lang vor ihm anbetend, preisend, bittend, dankend und hoffend auf den Knieen liegen und mit Thomas ausrufen konnten: Mein Herr und mein Gott! Nein, der Christus, wie ihn uns die Geschichte darbietet, steht nicht unter dem Christus des Glaubens der Kirche, es ist dasselbe Christusbild hier wie dort; derselbe Gottmensch wie er fortlebte in der Kirche und in den Herzen aller Gläubigen von den Zeiten der Apostel an durch alle Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag und fortleben wird in Ewigkeit, — getreu finden wir sein Original wieder in der Geschichte des Evangeliums. Wenn obige These das Gegenteil behauptet, ja dass der Christus der Geschichte sogar weit unter dem des Glaubens stehe, so ist das eine frivole Aufstellung, die den Tatsachen, wie sie uns das Evangelium vom Leben Jesu bietet, einfach ins Gesicht schlägt. Deshalb wird der gläubige Christ, sowie überhaupt jeder objektive und vorurteilsfreie Kenner der Heiligen Schrift obigen Satz nicht nur nicht „zugeben“, sondern ihn als eine historische Unwahrheit und als einen unerhörten Angriff auf die Heiligkeit der Person Christi mit Entrüstung ablehnen, wie das auch der Syllabus und neuestens die Enzyklika Pius' X. „Pascendi dominici gregis“ getan haben.

These 30.

In omnibus textibus evangelicis nomen Filius Dei aequivalet tantum nomini Messias, minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium.

In allen evangelischen Texten bedeutet der Name „Sohn Gottes“ ebenso viel wie „Messias“, keineswegs aber besagt er, dass Christus der wahre und wesensgleiche Sohn Gottes sei.

Gegensatz: In allen evangelischen Texten bedeutet der Name „Sohn Gottes“ (auf Jesu angewendet) nicht nur soviel wie „Messias“, sondern er besagt auch, dass Christus der wahre und wesensgleiche Sohn Gottes sei.

Die Bedeutung obiger besonders von Harnack vertretenen und auch von katholischen modernistischen Theologen adoptierten These ist leicht erkennbar. Es soll den Beweisen für die Gottheit Christi ein wesentliches Argument entzogen werden, indem man behauptet, die Benennung „Sohn Gottes“ bedeute dasselbe wie „Messias“ und bezeichne in keiner Weise Christus als den wahren und wirklichen Sohn Gottes.

Überblickt man die verschiedenen Stellen der vier Evangelien, in denen der Ausdruck „Sohn Gottes“ vorkommt, so erkennt man sofort, dass derselbe nicht überall im gleichen Sinne angewandt wird. Schon in dem berühmten Prolog des Johannesevangeliums heisst es: „Allen, die er aufnahm, gab er Macht, *filios Dei fieri*“.¹⁾ Hier und an anderen Stellen der Bibel wird der Ausdruck „Sohn Gottes“ im übertragenen, im uneigentlichen Sinn gebraucht. Zwar sind ja alle Menschen Söhne bzw. Kinder Gottes, die der Herr in seiner erbarmenden Liebe umfasst, und alle Menschen dürfen im Gebet voll Vertrauen sprechen: „Vater unser“, aber eine auch nur oberflächliche Vergleichung derjenigen Stellen, wo Jesus „Sohn Gottes“ genannt wird, mit jenen Texten, wo der Ausdruck auch auf die Menschen überhaupt angewendet wird, genügt schon, um zu zeigen, dass die Redewendung „Sohn Gottes“, auf Menschen angewandt, stets im Plural²⁾ oder wenigstens der Bedeutung nach im Plural steht, und dass sie im uneigentlichen Sinne gemeint ist. Allein wo Jesus Christus „Sohn Gottes“ genannt wird, steht das Wort im Singular, oft in Verbindung mit dem bestimmten Artikel oder einem Possessivpronomen, und hat ganz bestimmte, prägnante, wörtliche Bedeutung, ja er wird sogar *filius unigenitus*, eingeborener Sohn, genannt, woraus sich deutlich ergibt, dass seine Gottessohnschaft etwas ganz anders ist als die Gotteskindschaft der Menschen.³⁾

Sehen wir nun ab von den Stellen, wo auch auf Engel oder Menschen der Ausdruck „Sohn Gottes“ angewandt

¹⁾ 1, 12.

²⁾ Gal. 4, 5; Röm. 8, 16.

³⁾ Vgl. Pohle, Dogmatik. 1. Bd. 1905, S. 256 f.

wird, und beschränken wir uns nur auf einige jener Texte, in denen der Heiland „Sohn Gottes“ genannt wird, und zwar nur auf die evangelischen Texte, weil obige These lediglich von diesen redet. Hier also fragt es sich: Wird der Herr durch die Benennung „Sohn Gottes“ nur als Messias, oder auch als Sohn Gottes im eigentlichen, wörtlichen Sinn bezeichnet, d. h. als Gott von gleicher Wesenheit und Vollkommenheit wie der Vater?

In den geistreichen und scharfsinnigen Erörterungen des hl. Gregor von Nyssa, des hl. Johannes Chrysostomus und des hl. Augustinus wird klar und deutlich aus den hier massgebenden Stellen und aus anderen Texten die wahre Gottessohnschaft Jesu im eigentlichen Sinn nachgewiesen. Den tiefen Denker im Altertum schloss sich die Scholastik an; bei Petavius und namentlich in dem geistreichen Werk *De divinitate Domini nostri Jesu Christi* des gelehrten Mauriners Prudentius Maran wurde aufs neue der schlagende Beweis für die wahre Gottessohnschaft Jesu erbracht.

Im Gegensatz zu dieser christlich-katholischen Auffassung behauptet die moderne rationalistische Richtung, die alles Übernatürliche zu leugnen oder verflüchtigen sucht, dass Jesus in der Bezeichnung „Sohn Gottes“ nicht Gottessohn im wahren Sinn, sondern lediglich Messias genannt werde. Harnack führt in seiner oben genannten Schrift „Das Wesen des Christentums“¹⁾ aus, dass nur der Vater, nicht aber der Sohn in das Evangelium, wie es Jesus verkündet, hineingehöre, und S. 92 sagt er ganz deutlich: „Der Satz: »Ich bin der Sohn Gottes«, ist von Jesu selbst nicht in sein Evangelium eingereiht worden, und wer ihn als einen Satz neben anderen dort einstellt, fügt dem Evangelium etwas hinzu.“²⁾

Dass Harnack und die von ihm vertretene Richtung in Anlehnung an die Sozinianer und an frühere Rationalisten die wahre Gottessohnschaft Jesu leugnet, kann keine Verwunderung erregen, aber es fehlt auch nicht an katholischen Theologen,

¹⁾ Leipzig 1902 S. 91.

²⁾ Vgl. Pohle, Dogmatik, 2. Bd. 1905, S. 8 f.

die die Texte mit der Bezeichnung „Sohn Gottes“ nicht mehr im wohlbewährten Sinn der Tradition erklären. Ohne Mühe könnte manche Stelle in den Evangelien gefunden werden, aus der hervorgeht, dass der Titel „Gottessohn“ den Juden, den Jüngern und dem Heilande selbst das Äquivalent für Messias war. Der Mann, der dies geschrieben hat, ist nicht etwa Bretschneider oder einer seiner Gesinnungsgenossen, sondern kein anderer als Loisy.¹⁾ Dieser will zwar die Gottheit Jesu nicht leugnen, allein von Sabatier und Harnack beeinflusst, stellt er hinsichtlich der exegetischen Erklärung des Titels „Sohn Gottes“ die eben zitierte Behauptung auf.

Nehmen wir nun einmal mit Loisy und anderen an, dass der Heiland durch die Bezeichnung „Sohn Gottes“ nur Messias genannt werde. Selbst in diesem Fall muss der unbefangene Exeget wenigstens indirekt die wahre Gottessohnschaft Jesu annehmen. Denn es war doch ganz klar im Alten Testament, sowohl im Buch der Psalmen²⁾ wie bei den Propheten, gelehrt worden, dass der kommende Messias Gott sei. Von dem Messias war ja erklärt worden: „Gott selbst wird kommen und euch erlösen; dann werden geöffnet die Augen der Blinden, aufgetan werden die Ohren der Tauben etc.“³⁾ Und im 9. Kapitel bei Isaias (V. 6) wird von dem kommenden Messias geweissagt: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, Herrscherwürde ruht auf seiner Schulter; man nennt seinen Namen: Wunderbar, Rat, Gott, starker Held, Vater der Zukunft, Friedensfürst.“

Wenn wir nun, immer noch in der Voraussetzung, dass Jesus durch die Bezeichnung „Sohn Gottes“ in den Evangelien nur Messias genannt werde, auf das Neue Testament hinblicken, so kommen wir wiederum zu dem Ergebnis, dass mit dieser Bezeichnung wenigstens indirekt die wahre Gottessohnschaft Jesu gelehrt wird. Denn die nämliche Person, die in den Evangelien „Sohn Gottes“ genannt wird, sagt von

¹⁾ Evangelium und Kirche, S. 62.

²⁾ Vgl. die messianischen Psalmen.

³⁾ Is. 35, 4 f.

sich selbst: „Ich und der Vater sind eins“. ¹⁾ „Wer mich sieht, der sieht auch den Vater“. ²⁾ „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“; kurz, mehrfach erklärt Jesus selbst von sich, dass er Gott sei, und dass er göttliche Eigenschaften habe. Wenn also derselbe, der sich Gott nennt, und der seine göttliche Sendung durch Wunder legitimiert und der seine göttliche Macht durch Taten z. B. die Totenerweckungen beweist, wenn ebenderselbe in den Evangelien „Sohn Gottes“ und zwar auch der „eingeborene Sohn Gottes“ genannt wird, so muss jeder tendenzlose Exeget anerkennen, dass der Ausdruck „Sohn Gottes“ bei Jesus denn doch mehr besagen will, als lediglich Messias oder Sohn Gottes im uneigentlichen d. h. übertragenen Sinne.

Zu diesem Ergebnis kommt man auf indirektem Wege, selbst wenn man sich nur auf den Standpunkt der These 30 stellt. Greifen wir indes aus den vielen Texten der vier Evangelien, in welchen Christus „Sohn Gottes“ genannt wird, einige heraus und sehen wir zu, ob nicht auch direkt, ohne Zuhilfenahme anderer Bibelstellen, die Behauptung obiger These widerlegt wird.

Es ist allerdings zuzugeben, dass nicht jede diesbezügliche Stelle für sich allein einen stringenten Beweis gegen Loisy's Ansicht abgibt. Bei Johannes 9, 35 z. B., wo der Herr den geheilten Blindgeborenen fragt: „Glaubst du an den Sohn Gottes?“ ist die Lesart „Sohn Gottes“ nicht über jeden Zweifel erhaben, da der Codex Sinaiticus und Vaticanus u. a. statt des eben angegebenen Textes der Vulgata die Lesart „Menschensohn“ haben. Kann man somit auch auf diesen Text Joh. 9, 35 keinen absolut sicheren Beweis aufbauen, so fehlt es doch nicht an anderen Stellen, die klar angeben, dass „Sohn Gottes“ mehr als nur Messias bedeutet.

Als der göttliche Heiland vor dem hohen Rat stand, da fragte ihn der Hohepriester: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, dass du uns sagest, ob du bist Christus der Sohn Gottes.“ ³⁾ Zunächst sei hier festgestellt, dass eine

¹⁾ Joh. 10, 30.

²⁾ Joh. 14, 9.

³⁾ Matth. 26, 63 und Mark. 14, 61.

ganz unbegründete Tautologie vorläge, wenn hier „Sohn Gottes“ nichts mehr als „Messias“ oder der Gesalbte hiesse. Die Frage würde ja nicht mehr und nicht weniger bedeuten als: „Bist du der Messias, der Messias“?! In der Antwort bejaht der Heiland die Frage und erläutert sie zugleich in dem erklärenden Zusatz: „Aber ich sage euch, von nun an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Kraft Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen“. Dass sich hier der Herr in der bestimmten Antwort auf die feierliche Frage des Hohenpriesters, die ihm die schmachvolle Todesstrafe am Kreuz zuzog, auch noch Menschensohn nannte, ist für uns hier nicht weiter von Belang. Jedenfalls gab Jesus in der Antwort zu, dass er Christus d. h. Messias, der Sohn Gottes sei, und er erklärte diese Benennung selbst dadurch, dass er beteuerte, er werde zur Rechten Gottes thronen und auf den Wolken des Himmels kommen, eine Ehre und ein Vorzug, der unmöglich einem Gesalbten (Messias) zuteil werden kann, wenn er nicht wahrhaft Gott ist.

Geht schon aus dieser besprochenen Stelle und aus anderen Texten der Synoptiker hervor, dass der Ausdruck „Sohn Gottes“ dem Heiland nicht nur die Messiaswürde, sondern auch die wahre Gottessohnschaft zuspricht, so widerlegt besonders das Johannesevangelium die Verkehrtheit der in obiger These ausgesprochenen Ansicht. In der Stelle 1, 18 ist vom Filius die Rede; in dem erklärenden Relativsatz wird deutlich, freilich in einem anthropomorphistischen Bilde, von dem Filius gesagt: qui est in sinu Patris. Es ist also durchaus falsch zu sagen, in allen evangelischen Texten bedeute der Name „Sohn Gottes“ nur Messias.

Es würde zu weit führen, die einzelnen Texte näher zu prüfen. Indem wir uns hier begnügen, von den synoptischen Stellen Matth. 3, 17; 11, 27; 14, 33; 16, 18; Mark. 1, 11; Luk. 4, 41 und von Johannes die Stellen 19, 7; 3, 16; 6, 69 f. nur zu zitieren, weisen wir darauf hin, dass besonders im 5. Kapitel des Johannesevangeliums schlagende Beweise gegen die Behauptung obiger These enthalten sind. Im Vers 18 dieses Kapitels wird erzählt, dass die Juden dem Herrn Nach-

stellungen bereiteten, „quia non solum solvebat sabbatum, sed et patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo.“ Der Herr sprach aber zu seinen Verfolgern: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, der Sohn kann nichts aus sich tun, ausser was er den Vater tun sieht; denn alles, was dieser tut, das vollbringt in gleicher Weise der Sohn“. . . . „Denn wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will. Der Vater richtet nämlich niemand, sondern er hat das ganze Gericht dem Sohn übergeben, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren“. Wäre dieser Gottessohn, der hier redet, lediglich uneigentlicher Sohn Gottes oder nur Messias, ohne Gottes Wesenheit zu besitzen, wie wäre es möglich, dass dieser das Gleiche tut wie der Vater, oder dass er alle richtet, oder dass ihm die gleiche Ehre, d. h. göttliche Ehre, wie dem Vater erwiesen werde?¹⁾

Es liessen sich noch andere Beweise gegen obigen kondemnierten Satz vorbringen, allein das Gesagte dürfte wohl genügen, um sich zu überzeugen, dass der Versuch, den Ausdruck „Sohn Gottes“ lediglich im Sinn von Messias unter Ausschluss der eigentlichen Gottessohnschaft Jesu zu deuten, ebenso willkürlich wie tendenziös und falsch ist. Jeder, der noch auf positiv-gläubigem Standpunkt steht und die Bibel als göttliches Buch anerkennt, wird der Kirche dankbar sein, dass sie den rationalistischen oder „harnack-modernistischen“ Erklärungsversuch verworfen hat.

These 31.

Doctrina de Christo, quam tradunt Paulus, Ioannes et Concilia Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Iesus docuit, sed quam de Iesu concepit conscientia christiana.

Die Lehre über Christus, wie sie Paulus, Johannes und die Konzilien von Nizäa, Ephesus und Chalzedon überliefern, ist nicht diejenige, welche Jesus vorgetragen hat, sondern die sich das christliche Bewusstsein über Jesus gebildet hat.

¹⁾ Vgl. Belser, Das Evangelium des hl. Johannes, 1905 S. 172 ff.

Gegensatz: Die Lehre über Christus, wie sie Paulus, Johannes und die Konzilien von Nizäa, Ephesus und Chalzedon überliefern, ist diejenige, welche Jesus vorgetragen, nicht die sich erst durch das christliche Bewusstsein gebildet hat.

Dem göttlichen Heiland gegenüber kann die Menschheit eigentlich nur die Haltung einnehmen, dass man Jesus entweder als Gott und damit sein Werk als göttlich anerkennt, oder dass man ihn als einen Mann abweist, der einer verhängnisvollen Selbsttäuschung — um nichts Schlimmeres zu sagen — verfallen war. Eine dritte Möglichkeit gibt es streng genommen nicht. Da nun die rationalistische Theologie den letzteren Fall des eben angegebenen Dilemmas vernünftigerweise nicht wählen kann, weil der Text der Bibel schliesslich „doch zu gewaltig dasteht“ (Luther) und die liberale Richtung der Theologie die erste Möglichkeit des Dilemmas wegen der praktischen Konsequenzen nicht annehmen will, hat man versucht, eine dritte Möglichkeit zu finden, um dem extremen Radikalismus einerseits und dem gottesgläubigen Konservatismus andererseits zu entgehen, und man glaubt wirklich einen Ausweg gefunden zu haben — mit Hilfe des geschichtlichen Evolutionismus. Der Grundgedanke des modernen, mit Hilfe dieser Entwicklungstheorie gefundenen Dogmas lässt sich in die Worte zusammenfassen: Christus selbst hat das gar nicht gelehrt, was die Apostel und die ersten christlichen Jahrhunderte von ihm überliefern. Vielmehr haben die Apostel und Evangelisten, fasziniert durch die stürmische Begeisterung für Jesus, bei sich selbst die bekannte Auffassung über die erhabene Person und Würde ihres Meisters ausgebildet und in subjektiver Täuschung diese ihre Ansicht über Jesus als die Lehre des Heilandes selbst ausgegeben. So lehrt es Loisy, aus dessen Werke „Evangelium und Kirche“ S. 32 und 122 ff. obige These formuliert wurde. Er meint: „Das Streben der gesunden Theologie sollte sich darauf richten, den Widerspruch zu lösen, der zwischen der unanfechtbaren Autorität, die der Glaube für das Dogma beansprucht, und der Veränderlichkeit, der Relativität besteht, die der Kritiker

unweigerlich in der Geschichte der Dogmen und den dogmatischen Formeln feststellen muss.“ (S. 145 f.) Entwicklung des Dogmas ist nach Loisy gleich Umbildung, Umwandlung desselben. Deshalb ist auch die Lehre Christi nicht diejenige, welche Christus gelehrt, sondern wie sie sich im christlichen Bewusstsein umgebildet hatte und in dieser neuen Auffassung von Paulus etc. überliefert worden ist.

Zum Verständnis bzw. zur Widerlegung dieser Aufstellung ist es notwendig, zu untersuchen, was zunächst Paulus, Johannes und die drei genannten Kirchenversammlungen, auf welche sich obige These beruft, über Jesus, und was der Heiland selbst über seine eigene Person und Sendung gelehrt haben, und dann die Doktrinen mit einander kurz zu vergleichen.

Was den hl. Johannes betrifft, so wurde schon bei der Behandlung der vorausgehenden 30. These dargelegt, dass der Lieblingsjünger den Herrn als Messias und als wahren Gott von gleicher Wesenheit mit dem Vater geschildert hat. Den Hauptzweck der Abfassung seines Evangeliums hat er ausgesprochen mit den Worten: ¹⁾ „Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus Filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine eius“. Bei der vorausgehenden These handelte es sich nur um das Evangelium des hl. Johannes; hier müssen auch dessen Briefe zu Rate gezogen werden. Am Ende des 1. Johannesbriefes, der ja gewissermassen als Geleitwort für das vierte Evangelium betrachtet werden kann, heisst es: ²⁾ „Wir wissen, dass der Sohn Gottes gekommen ist und uns Einsicht verliehen hat, dass wir den wahren Gott erkennen und in seinem wahren Sohne seien. Das ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben.“ Es bedarf keiner weiteren Beweise dafür, dass Johannes den Heiland für den Messias und für Gott gehalten hat. Ist ihm auch hinsichtlich der Terminologie die Logoslehre eigen, so stimmt er doch sachlich mit den anderen Aposteln vollständig überein.

¹⁾ 20, 31.

²⁾ 5, 20.

Wir kommen zur Christologie des hl. Paulus. Derjenige, der glaubt, Paulus habe seine Lehre über Christus in freudigem Enthusiasmus gebildet, muss jedenfalls eine sehr starke Phantasie besitzen. Denn solch ein gelehrter Mann und ein so hitziger Christenverfolger, wie der hl. Paulus, kann nicht durch subjektive Täuschungen der Apostel oder Evangelisten zum Anhänger Jesu werden, sondern nur durch Überzeugung auf Grund von Tatsachen. Dies gilt hinsichtlich seiner Bekehrung; und was seine Lehre über Jesu Person und Werk betrifft, so muss es hier ebenfalls von vornherein als ausgeschlossen erscheinen, dass seine Christologie nur durch das christliche Bewusstsein ausgebildet worden sei. Sein Glaube an Jesus und seine Auffassung des Erlösers müssen auf untrüglichen Tatsachen beruhen, sonst hätte er nie und nimmer die schier unendlichen Leiden und Mühen auf seinen Reisen und schliesslich den Tod freiwillig auf sich genommen.

Und auch die übrigen Apostel und Evangelisten, sowie die ersten Christen, die Augen- und Ohrenzeugen von Jesu Wirken gewesen waren, hätten keineswegs in grausamem Martertod für eine Lehre ihr Blut verspritzt, wenn sich nicht ihre Auffassung Jesu auf Tatsachen gestützt hätte, die sie selbst beobachtet hatten. Ganz gewiss konnte eine nur vom christlichen Bewusstsein ausgebildete subjektive Idee von Jesus den Aposteln Petrus und Johannes niemals die Kraft geben, den Lahmgeborenen an der porta speciosa sofort zu heilen, sondern sie vermochten dies nur mittels übernatürlicher Kraft, die ihnen aber unmöglich zu teil geworden wäre, wenn sie die Lehre über Jesus infolge subjektiver Täuschung geändert hätten. Greifen wir nur das eine oder das andere Ereignis aus Jesu Leben heraus, etwa die drei Totenerweckungen, die vielen Krankenheilungen und die zweimalige wunderbare Brotvermehrung, also Vorgänge, die von vielen, zum Teil sogar von mehreren Tausenden von Zeugen beobachtet wurden. Wollen etwa die Anhänger der christlichen Entwicklungstheorie im Sinne obiger These annehmen, dass sich der Glaube an diese Wunder erst später im christlichen Bewusstsein ausgebildet habe? Eine solche Annahme ist moralisch unmöglich, denn wäre sie begründet,

dann hätten sich die vielen Tausende nicht taufen lassen, sie hätten auch nicht Gut und Blut für ihren Glauben geopfert, vielmehr energisch gegen die Unwahrheit oder sagen wir geradezu den Schwindel der Apostel protestiert. Wenn sich demgegenüber die erwähnten wunderbaren Ereignisse nicht in der Phantasie oder im frommen christlichen Bewusstsein, sondern in der Wirklichkeit vor aller Augen abgespielt haben, dann folgt zum mindesten soviel daraus, dass obige These ganz unhaltbar ist.

Was nun ferner des Völkerapostels theoretische Lehre über Christus betrifft, so weicht sie durchaus nicht von der Lehre der anderen Apostel und der Evangelisten ab. Auch er lehrt die Gottheit Jesu, seine göttliche Sendung und seine Messianität. Sehr schön spricht er sich im Brief an die Philipper¹⁾ über Jesu Gottheit und Menschwerdung aus. Auch müssten hier beachtet werden: Hebr. 1, 1 ff.; 2, 5 ff.; 5, 5 ff.; Röm. 1, 3; Gal. 4, 4; Ephes. 4, 13; Kol. 1, 12 ff.; 2, 9. etc. Die Behandlung der einzelnen Stellen würde hier natürlich zu weit führen; wir verweisen für die genauere Erörterung der paulinischen Christologie auf H. Th. Simar, Die Theologie des hl. Paulus 1883, S. 137 ff., und Pohle, Dogmatik, 1. Bd. S. 260 ff.

Ist nun aber nicht Jesu eigne Lehre über sich selbst auf den drei grossen Synoden des Altertums geändert worden? Durch die kanonischen Bücher des Neuen Testaments und durch die apostolische Predigt stand fest, dass Jesus Gott und auch Mensch zugleich war, und dass er durch seinen Opfertod der Menschheit den Himmel wieder geöffnet hatte. Es ist nun sehr begreiflich, dass sich bei der spekulativen, wissenschaftlichen Durchdringung der grossen christologischen Geheimnisse manche Schwierigkeiten geltend machten. Man glaubte fest, dass Jesus Gott war, man glaubte aber auch der christlichen Doktrin gemäss an Gott Vater im Himmel. Diese beiden Glaubenssätze schienen einigen Theologen mit der absoluten Einheit Gottes, die jegliche Vielgötterei ausschliesst, unvereinbar. Hieraus resultieren die Erklärungsversuche der modalistischen Monarchianer einer-

¹⁾ 2, 5—11.

seits und des subordinatianischen bzw. ebionitischen Monarchismus andererseits. Als nun Arius auf dem Fundament dieser letzteren Theorie seine Lehre aufbaute, indem er behauptete, Christus sei nicht Gott von Ewigkeit her, sondern ein Geschöpf, geschaffen in der Zeit aus dem Nichts durch den göttlichen Willen, ein Geschöpf freilich, das zur Anteilnahme am göttlichen Wesen hoch erhoben worden sei, da musste die Kirche gegen diese Behauptung auftreten, weil sie die in den christlichen Glaubensquellen so deutlich gelehrtete Gottheit Jesu leugnete. Weit entfernt also, dass das Konzil von Nizäa im Jahre 325 Jesu eigne Lehre über sich und sein Werk änderte, schützte gerade dieses Konzil die christliche Lehre über Jesus vor arianischer Entstellung.

Ähnlich verhält es sich mit den Synoden von Ephesus und Chalzedon. Man glaubte fest, dass Jesus Gott und zugleich Mensch war. Darüber war kein Zweifel; aber die Frage, wie sich die göttliche und menschliche Natur zu einander verhielten, bot Schwierigkeit. Die älteren Kirchenschriftsteller vor dem 5. Jahrhundert drückten sich in bezug auf diese Frage ganz allgemein aus und redeten von „krisis“, von „Mischung“, von „Verbindung“ und „Einheit“ der Naturen. Als aber Nestorius, das Verhältnis der beiden Naturen erörternd, darlegte, die göttliche Person und Natur stehe nur in einem äusseren, losen Zusammenhange mit der menschlichen Person und Natur Jesu, und Maria habe nur den Menschen Jesus geboren und dürfe infolgedessen nicht Gottesgebärerin genannt werden, da erkannte man sofort, dass diese Auffassung die Erlösung unmöglich mache, da ja die göttliche Person und Natur nicht leiden kann, die menschliche Person und Natur hingegen kein unendliches Sühnopfer darzubringen vermag. Die Ephesinischen Väter haben also im Jahre 431 Jesu Lehre nicht geändert, sondern bloss vor Entstellung geschützt, und das Gleiche geschah in Chalzedon 451, nachdem Eutyches in das entgegengesetzte Extrem verfallen war, indem er lehrte, die menschliche Natur gehe in der göttlichen ganz auf, so dass nur von einer Person und einer Natur bei Jesus geredet werden könne.¹⁾

¹⁾ Vgl. Hefele, Konziliengeschichte, I. 282 ff.; II. 141 ff.

Im Hinblick auf die erwähnten Irrlehren des Nestorianismus und des Monophysitismus ist leicht zu erkennen, in welchem Sinn von Entwicklung bei der christlichen Lehre gesprochen werden kann. Entwicklung und Fortschritt ist möglich und tatsächlich inbezug auf die spekulative Durchdringung der erhabenen Geheimnisse und hinsichtlich der Erkenntnis der im Laufe der Zeit sich immer mehr entfaltenden Wahrheiten. Das „Dass“ bei den einzelnen Dogmen ist unveränderlich und unantastbar, aber die wissenschaftliche Perzeption des „Wie“ entwickelt sich, wie das noch unten des näheren angeführt werden wird.

Es müsste jetzt eigentlich noch die eigne Lehre Jesu über sich selbst dargelegt und mit der paulinischen, johanneischen und urchristlichen Christologie verglichen werden. Allein wir haben schon Jesu Selbstauffassung über seine Gottheit bei der Behandlung der vorausgehenden These erfahren; und da zudem die folgende gerade vom Selbstbewusstsein Jesu redet, dürfte es angebracht erscheinen, des Zusammenhanges wegen gleich auf die nachstehende These überzugehen.

These 32.

Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Iesu Christi.

Der natürliche Sinn der evangelischen Texte lässt sich mit dem nicht in Einklang bringen, was unsere Theologen über das Bewusstsein und das unfehlbare Wissen Jesu Christi lehren.

Gegensatz: Der natürliche Sinn der evangelischen Texte lässt sich mit dem in Einklang bringen, was unsere Theologen über das Bewusstsein und das unfehlbare Wissen Jesu Christi lehren.

Ist der Sinn obiger These schon aus dem Zusammenhang mit der vorausgehenden verständlich, so gewinnt die Frage noch an Klarheit, wenn man sich vor Augen hält, dass Harnack in seiner bekannten Schrift „Das Wesen des Christentums“ die oben skizzierte Entwicklungstheorie vertritt. Loisy wollte Harnack widerlegen; allein durch diesen,

sowie durch Sabatier und andere modern-liberale Theologen beeinflusst, hat er Grundsätze aufgestellt, die von der Kirche mit Recht verworfen worden sind. Seine liberalisierenden Anschauungen über Christus sind niedergelegt im Kapitel „Der Gottessohn“ in der schon erwähnten Schrift „Evangelium und Kirche“ S. 61—94. Auf S. 67 wirft er die zwei Fragen auf: „Für wen hielt sich Jesus und für wen hat er sich ausgegeben? Welcher geistige Prozess hat ihn zu diesem Schluss gebracht? In Bezug auf die erste kann die kritische Erörterung der evangelischen Quellen eine genügend bestimmte Auskunft geben.“ Zwar erkennt Loisy den Herrn als göttlichen Messias an, aber er hat den Modernen in seiner Lehre über Jesu Bewusstsein zu viel Beachtung geschenkt. S. 69 heisst es: „Weder in Jerusalem noch in Galiläa hatte Jesus offen gesagt, er sei Christus, der Sohn Gottes . . . Als er Galiläa verliess, hatte er also das Bewusstsein, der Messias zu sein, und das Bekenntnis Petri . . . beleuchtet die Situation . . . Es steht der Annahme nichts im Wege, dass Jesus, als er anfang, das Evangelium zu predigen, sich nicht einfach für den Boten oder den Propheten des Reiches gehalten hat; er betrachtete sich als dessen ersten Vermittler und prädestiniertes Oberhaupt.“ S. 71 findet man ferner den Satz: „Was den Ursprung des messianischen Bewusstseins in der Seele Jesu betrifft, so kann man aus den Texten keine Schlüsse ziehen,“ und ähnliche Stellen.

Dass sich Jesus am Ende seines Lebens der messianischen Würde und der Gottessohnschaft bewusst war, und dass er sich vor dem hohen Rat als Messias und wahren Gottessohn bekannte, ist unbestreitbar und wird auch von Loisy u. a. zugegeben. Allein es fragt sich, ob nicht Jesus auch früher in seinem Leben für sich die Messiaswürde und wahre Gottessohnschaft in Anspruch genommen habe. Freilich gebot die Klugheit, dass der Herr in der Enthüllung seiner Gotteswürde den Aposteln und dem Volke gegenüber pädagogisch verfuhr, und wenn darum ausser der feierlichen Erklärung vor dem Hohenpriester kein einziges Bekenntnis vorläge, so müsste man sich doch von vornherein darüber klar sein, dass auf dem hypothetisch angenommenen Schweigen kein

beweiskräftiges argumentum ex silentio aufgebaut werden könnte. Allein so zurückhaltend der Herr in der Offenbarung seiner Würde auch war, tatsächlich hat er nicht gänzlich seine göttliche Sendung verheimlicht. Schon ziemlich früh, vielleicht im Anfange des zweiten Jahres der öffentlichen Wirksamkeit,¹⁾ hat Jesus gelehrt, dass ihm das ganze Gericht übertragen sei, und dass ihm die gleiche, also göttliche Ehre zukomme wie dem Vater.²⁾ Auch ist unbestreitbar, dass sich der Herr ganz offen in Worten und durch bewiesene Kardiognosie der Samariterin als Messias bekannt hat.³⁾ Und während er seine Würde bei der Verklärung auf dem Berge Tabor⁴⁾ nur vor den drei auserwählten Aposteln kundgab, sagte er am Tage nach der wunderbaren Brotvermehrung vor vielen Zeugen ganz offen von sich, er sei das Brot des Lebens; wer davon koste, den hungere nicht mehr. Als seine Worte Verwunderung und Verdruss erregten, erklärte er noch deutlicher:⁵⁾ „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. . . . Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn wieder auferwecken am jüngsten Tag.“ Wer aber kann einen andern am jüngsten Tag auferwecken, wenn nicht Gott allein? Als sich nun viele wegen dieser Worte von dem Herrn abwandten, fragte Jesus die Apostel: „Wollt auch ihr weggehen?“ Da antwortete Petrus: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir sind zu dem Glauben gekommen und haben erkannt, dass du bist Christus, der Sohn Gottes!“ Wäre hier Petrus in seiner stürmischen Begeisterung zu weit gegangen, dann hätte ihn der Herr

1) Vgl. Fillion, *Synopsis evangel.*, Paris 1898, p. 24; Cornely, *Synopses*, Paris 1899, p. 340.

2) Vgl. oben These 30.

3) Joh. 4, 5–42.

4) Matth. 17, 1–13; Mark. 9, 1–12; Luk. 9, 28–36.

5) Joh. 6, 51.

korrigieren müssen; allein er tat es nicht. Im Gegenteil, er pries denselben bald darauf in Cäsarea Philippi ¹⁾ nach einem ähnlichen Bekenntnisse glücklich mit den Worten: „Selig bist du Simon, Sohn des Jonas, denn nicht Fleisch und Blut haben dir dies geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist.“

Es liessen sich noch mehr Beweise dafür erbringen, dass sich Jesus selbst für den Messias und für den wahren Gottessohn gehalten und ausgegeben hat; wir können indes auf die Lehrbücher von Scheeben, Heinrich, Pesch, Pohle ²⁾ etc. verweisen. Jedenfalls geht aus dem Gesagten unzweifelhaft hervor, dass sich die Meinung von Jesu göttlicher Würde und Messianität nicht erst im christlichen Bewusstsein gebildet hat, sondern dass sich der Heiland selbst dieser Würde bewusst war und den Glauben an sich verlangt hat. Zudem ergibt sich, dass Jesu eigene Lehre über sich mit der paulinischen und johanneischen Christologie übereinstimmt, so dass wir hier aufs neue die Ungereimtheit auch der vorausgehenden These 31 und die volle Richtigkeit der ihr gegenüberstehenden Lehre der Kirche erkennen.

Was das unfehlbare Wissen Jesu angeht, von dem im zweiten Teile obiger These die Rede ist, so muss ein Theologe, der nur den *sensus naturalis* der biblischen Texte eruieren will, vor Augen behalten, dass der natürliche Literalsinn ganz deutlich die Gottheit wie ebenso gewiss die wahre Menschheit Jesu beweist. Aus der innigen Vereinigung der beiden Naturen, die nach den Konzilien von Ephesus und Chalzedon eine hypostatische Union ist, ergibt sich notwendig, einerseits, dass die menschliche Kenntnis Jesu eine sehr hohe war und, rein *a priori* geschlossen, auch eine infallibele sein konnte. Andererseits entnehmen wir aber auch dem Evangelium des hl. Lukas, ³⁾ dass Jesus wie an Alter, so auch an Weisheit zugenommen habe. Also lag bei Jesus neben der *scientia infusa* auch eine

¹⁾ Matth. 16, 13—19; Mark. 8, 27—29; Luk. 9, 18—29.

²⁾ 1. Bd. S. 267 ff.

³⁾ 1, 52.

scientia acquisita bzw. experimentalis vor, und beide Arten des menschlichen Wissens stützen sich auf den natürlichen Sinn der diesbezüglichen Bibelstellen, was auch immer rationalisierende Theologen dagegen vorbringen mögen.¹⁾ Für die Beurteilung des Wissens Jesu kommt neben Lukas 2, 52 auch noch in Betracht Joh. 3, 11—13; 8, 38: Ego quid vidi apud Patrem meum loquor. Im Brief an die Kolosser lehrt Paulus,²⁾ dass in Jesus eingeschlossen seien „omnes thesauri sapientiae et scientiae“. Zu wiederholten Malen ist es vorgekommen, dass der Herr die geheimsten Gedanken der Pharisäer und anderer Menschen erkannte; wenn er aber die Gabe der Kardiognosie hatte, wenn er ferner über Jerusalem prophezeien konnte, was bis ins einzelne erst im Jahre 69—70 und 362 zur Zeit Julians des Apostaten in Erfüllung ging, wenn er ferner sogar freie Handlungen fremder Menschen unter Umständen voraussagte, welche die Erfüllung der Prophezeiung ganz auszuschliessen schienen, z. B. bei der Vorherverkündigung der Verleugnung Petri mit der genauen Angabe — bevor der Hahn zweimal kräht etc. —, wenn der Herr ferner die einzelnen Züge seines Leidens und seiner Verherrlichung voraussagte, wie sie sich wirklich abgespielt haben, so ergibt sich hieraus notwendig, dass dies alles Jesus nur vermöge der visio beatifica als scientia infusa wusste. Hinsichtlich der visio beatifica Jesu hatten zwar Günther, Klee u. a. manche Bedenken, allein auf Grund der kurz angedeuteten und anderer Bibelstellen ist man doch berechtigt, die visio beatifica als Mittel für seine scientia infusa zu betrachten. Die Lehre, die man aus dem natürlichen Sinne der Bibeltexte hinsichtlich der Kenntniss Jesu folgert, stimmt also vollständig mit dem überein, was die übliche Auffassung der Theologen besagt. Das möge vorläufig zur Rechtfertigung der Verurteilung obiger These genügen, da derselbe Gegenstand noch einmal in These 34 wird behandelt werden.

¹⁾ Vgl. genaueres darüber: Kirschkamp, Das menschliche Wissen Christi, Würzburg 1873; Thomas, Sum. theol. p. 3 qu. 9. art. 4. und qu. 9—12.

²⁾ 2, 3.

These 33.

Evidens est cuique qui praeconceptis non ducitur opinionibus, Iesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut maiorem partem ipsius doctrinae in Evangeliiis Synopticis contentae authenticitate carere.

Jedem Vorurteilslosen ist es klar, dass entweder Jesus einen Irrtum über die nächste Wiederkunft des Messias gelehrt hat, oder aber, dass der grössere Teil seiner in den synoptischen Evangelien enthaltenen Lehre der Zuverlässigkeit entbehrt.

Gegensatz: Jedem Vorurteilslosen ist es klar, dass weder Jesus einen Irrtum über die nächste Wiederkunft des Messias gelehrt hat, noch der grössere Teil seiner in den synoptischen Evangelien enthaltenen Lehre der Zuverlässigkeit entbehrt.

Der Gegensatz zum vorstehenden verurteilten Satze könnte auch so gefasst werden: Christus hat sich nicht in einem Irrtum befunden bezüglich seiner zweiten Parusie, so dass die Authentizität der synoptischen Evangelien deshalb nicht als unzuverlässig zu verwerfen ist.

Obige These ist von grundsätzlicher dogmatischer Tragweite; denn sie stellt den Forscher im Namen der voraussetzungslosen Forschung vor das Dilemma: entweder hat Christus sich geirrt, indem er sich zu der falschen Anschauung von seiner baldigen zweiten Parusie bekannte, oder die meisten Lehren Christi in den synoptischen Evangelien entbehren der Authentizität; im ersten Falle ist Christus nicht Gott; im andern Falle sind die Evangelien nicht zuverlässig und können deshalb ihren normativen, allgemein gültigen Charakter nicht zu Recht besitzen. Also eine sehr verhängnisvolle Konsequenz für die Grundlagen des Christentums!

Was zunächst die gefährdete Authentizität der Synoptiker d. i. die Echtheit ihrer Schriften angeht, so wäre die Richtigkeit ihres angeblichen Ursprungs nach Person, Zeit, Ort und Umständen sicherzustellen und ihr Inhalt gegen die Vorwürfe der Unrichtigkeit zu rechtfertigen. Interpolationen oder Einschiebungen können in späterer Zeit vorgenommen sein, sofern sich diese bloss auf einzelne Worte oder Sachklärungen beziehen und keinesfalls den Inhalt der Schrift selbst als solchen alterieren. Die Authentizität dieser nach-

zuweisen, ist spezielle Sache der biblischen Einleitungswissenschaft, auf welche wir einfach verweisen können. Bezüglich der drei synoptischen Evangelien war die gläubig katholische Wissenschaft stets einig in der Anerkennung ihres göttlichen Ursprungs und ihrer unverfälschten Erhaltung. Erst der neuern negativen, alles zersetzenden Kritik des protestantischen Rationalismus, bei dem auch die modernistischen katholischen Theologen in die Schule gingen, war es vorbehalten, auch diese althehrwürdigen Grundlagen des Christentums zu unterwühlen. Man leugnet zuerst die göttliche Inspiration der Heiligen Schrift und behandelt sie dann nach evolutionistischen Grundsätzen als Produkt rein menschlicher Arbeit. Nach inneren Gründen wird die Schrift hiebei zerlegt und in einzelne Teile aufgelöst, bis schliesslich nicht viel mehr übrig bleibt als der Einband. Was jedoch diese „inneren Gründe“ bedeuten, ergibt sich schon daraus, dass verschiedene Autoren aus denselben inneren Gründen sich ganz widersprechende Ansichten verteidigen. Der zweite Teil des Dilemmas ist demnach schon aus rein wissenschaftlichen Gründen abzulehnen.

Es fragt sich nur jetzt, ob nicht wenigstens der erste Teil berechtigt ist, d. h. ob nicht vielleicht Christus selbst sich zu dem Irrtum über die nächste Wiederkunft des Messias zum Gerichte bzw. der nahen Ankunft des messianischen Gottesreiches bekannt hat. In dieser Beziehung kommen in Betracht die Reden Christi bei den Synoptikern, nämlich bei Matth. Kap. 24; Mark., Kap. 13, V. 1—37 u. Luk., Kap. 21, V. 5—36. Wir setzen diese als bekannt voraus. Der Heiland schildert in ihnen das nahe Gericht in dem baldigen Untergang Jerusalems mit seinen vorausgehenden Anzeichen und Schrecknissen und bringt diesen in Verbindung mit dem am Ende der Zeiten stattfindenden Untergange der Welt mit ähnlichen Anzeichen und Schrecknissen und seiner glorreichen Wiederkunft zum Weltgerichte. Beide Ereignisse werden von Christus in einem Bilde dargestellt. „Er zeigt in dem Nächsten das Fernste, in dem Einzelnen das Allgemeine. Überdies erscheint von jeher in der göttlichen Prophetie das Gericht über Israel mit dem

Gerichte über die Welt verbunden. Israel ist die Vertretung, wie die Auswahl der Völker. Sein Geschick steht sofort typisch (vorbildlich) für das Geschick der Welt im allgemeinen. Noch mehr: der Zusammenhang der Weltgeschichte mit der Geschichte Israels muss nicht bloss als ein vorbildlicher, sondern zugleich auch als ein höchst realer, weil ursächlicher, aufgefasst werden. Was innerhalb Israel begonnen worden, setzt sich fort in der Welt unter alle Völker: das Heil wie das Gericht. Jerusalems Ausgang ist daher ein untrennbarer Bestandteil der Akte der richterlichen Gewalt des Erlösers, ist der Anfang des Endes, welches das Weltgericht sein wird.“¹⁾ Es werden also in Christi Worten stets zwei getrennte Ereignisse zusammen behandelt: Die nahe Zerstörung Jerusalems und der Untergang der Welt am Ende der Zeiten mit dem darauffolgenden Gerichte. Beide Ereignisse verbindet der Heiland und schildert sie in prophetischem Geiste in einem Bilde, so dass für den Exegeten sehr schwer zu entscheiden ist zwischen dem, was sich besonders bezüglich der Zeit bzw. ihrer Nähe nur auf das eine oder andere Ereignis anwenden lässt, ob sich die „nächst bevorstehende Ankunft des Messias“ auf das tatsächlich nahe Strafgericht über Jerusalem bezieht oder auf die Wiederkunft zum Gerichte am Ende der Zeit. Dem mag aber sein, wie ihm wolle, soviel ist sicher, dass der Heiland über die Zeit seiner einstigen Wiederkunft keine Belehrung geben wollte, deshalb auch von einem Irrtume nicht die Rede sein kann; er lässt den Tag und die Stunde seiner zweiten Parusie im Dunkeln und mahnt nur zur ernstesten Wachsamkeit, weil niemand die Stunde kenne und weil dieselbe so unerwartet komme wie der Dieb in der Nacht. Weil nun die Parusie stets möglich ist, darum ist sie auch stets nahe, wenigstens möglicherweise nahe.

Dabei ist ein Doppeltes nicht zu vergessen. Für jeden Menschen ist die Parusie Christi an seinem Sterbetage gegeben. Dann steht Christus an der Türe und hat den Richterspruch für jeden nach seinen Werken bei sich. Andererseits dürfen wir aber auch nicht übersehen, was in 2. Petr. 3, 8—10 ge-

¹⁾ Loch und Reischl, Die hl. Schriften des Neuen Testamentes S. 129.

geschrieben steht: „Ein Tag vor dem Herrn ist wie tausend Jahre und tausend Jahre sind wie ein Tag. Der Herr säumt nicht mit seiner Verheissung, wie es etliche für einen Verzug erachten, sondern er hat Geduld mit uns, und will nicht, dass jemand verloren gehe, sondern dass sich jedermann zur Busse kehre.“

Ob der Heiland selbst über diesen Tag der Parusie im Unklaren war? Die Modernisten behaupten es und verweisen auf des Herrn eigenes Wort;¹⁾ allein Christus wusste den Tag nicht als Mensch oder wie andere besser erklären, er hatte die Kenntnis dieses Tages nicht als eine mitteilbare, da nach des Vaters Willen alle sich in hl. Wachsamkeit erhalten sollten wegen des grossen und schrecklichen Tages Christi! Schon aus diesen kurzen Andeutungen ergibt sich die Falschheit obiger These und die Berechtigung ihrer Verwerfung durch den Syllabus.

These 34.

Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite nisi facta hypothesi, quae historice haud concipi potest quaeque sensui morali repugnat, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei et nihilominus noluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate.

Der Kritiker kann Christus ein unbegrenztes Wissen nicht zuschreiben, ausser in der geschichtlich undenkbaren, dem moralischen Sinne widerstrebenden Voraussetzung, Christus habe zwar als Mensch das Wissen Gottes gehabt, nichtsdestoweniger aber die Kenntnis so vieler Dinge seinen Jüngern und der Nachwelt nicht mitteilen wollen.

Gegensatz: Der Kritiker kann Christus ein unbegrenztes Wissen zuschreiben, auch in der geschichtlich denkbaren, dem moralischen Sinne nicht widerstrebenden Voraussetzung, Christus habe als Mensch das Wissen Gottes gehabt, nicht-destoweniger die Kenntnis so vieler Dinge seinen Jüngern und der Nachwelt nicht mitteilen wollen.

Deutlicher könnte der Gegensatz obiger These auch so ausgedrückt werden: Der Kritiker kann Christus ein unbeschränktes Wissen zuschreiben, ohne die Voraussetzung machen zu müssen, dass er als Mensch das Wissen Gottes

²⁾ Mark. 13, 32.

besessen habe, und dass er alles, was er wusste, auch den Jüngern und der Nachwelt mittheilen musste.

Die These selbst handelt, wie ersichtlich, vom menschlichen Wissen Christi. Durch ihre Verurteilung verwirft die kirchliche Lehrautorität die falschen Aufstellungen eines Loisy¹⁾ und seiner Schule, über das Wissen Jesu vom Zukünftigen, dessen Kenntniss auf das rein natürliche Wissen beschränkt wird. Wie die Dogmatik nachweist, ist es namentlich seit der Blüte der Scholastik, also seit etwa sechs Jahrhunderten, einstimmige Lehre der Theologen, dass, wie dem menschlichen Willen Christi eine unermessliche Gnadenfülle, so dem menschlichen Verstande Christi unermessliche Schätze der Weisheit und Wissenschaft zuzuschreiben sind. Im einzelnen war es von jeher *sententia certa*, dass Christi Seele vom ersten Augenblick ihrer Existenz die *scientia visionis beatae*, die Gottanschauung besessen; die *sententia communis* spricht der Seele Christi neben der *scientia acquisita*, dem Erfahrungswissen, durch eine *scientia infusa* ein engelförmiges, eingegossenes übernatürliches Wissen zu. Bezüglich des Umfangs des menschlichen Wissens Christi hält die Lehre der Theologen fest, dass es zwar nicht mit der göttlichen Allwissenheit identisch ist, aber doch alle wirklich — in Vergangenheit, Gegenwart und (ewiger) Zukunft — je existierenden Dinge umfasst, und in diesem Sinne ein unbegrenztes Wissen darstellt, dem nichts Wirkliches verborgen ist.

Die Theologie hat sehr vernünftige Gründe, mit denen sie diese *dona*, diese übernatürliche Wissensausstattung Christi beweist. Es sind hier neben den Andeutungen der Heiligen Schrift, wonach in Christus die Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind,²⁾ wonach er voll der Gnade und Wahrheit ist,³⁾ und neben den patristischen Belegen namentlich theologische Gründe, die jene übernatürliche Ausstattung stützen. Es ist insbesondere die *unio hypostatica*, die innigste Ein-

¹⁾ Vgl. Evangelium und Kirche S. 84.

²⁾ Col. 2, 3.

³⁾ Joh. 1, 14.

heit der Seele Christi mit dem ewigen Gottessohne, es ist die ganze Stellung Christi als Haupt der gesamten Schöpfung, es sind die wunderbaren Ämter des Herrn, das des Lehrers und Propheten, sowie des Richters und Königs aller Menschen, die diese Ausstattung der Seele Christi als notwendig und wirklich erscheinen lassen.

Eine solche Wissensfülle streitet nun die oben verworfene These Christo ab. Die Leugnung liegt zwar nicht einfach oder direkt vor, sondern ist versteckt in der Unterstellung, ein derartiges Wissen sei schliesslich das Wissen Gottes selber, oder jenes Wissen hätte auch notwendig alles offenbaren und kundtun müssen; etwas zu verschweigen und der Nachwelt vorzuenthalten, sei unmoralisch. Es ist einleuchtend, wie falsch die beiden Unterstellungen sind. Die erste kann nur von jenen gemacht werden, die überhaupt keine übernatürlichen Gaben kennen und deshalb behaupten, eine Ausstattung, die über die Naturkräfte hinausliege, müsse notwendig mit göttlichen Eigenschaften identisch sein. Es gibt indes auch Gaben, die nicht in die Naturordnung hineingehören, aber durch die göttliche Freigebigkeit, durch Eingiessung dem Menschen zu eigen gegeben werden, z. B. den übernatürlichen habitus virtutum, so auch den übernatürlichen Wissenshabitus, Gaben, wie sie Adam schon erhalten und die a fortiori dem zweiten Adam Christus aus den oben angedeuteten durchschlagenden Gründen nicht vor-enthalten werden konnten.

Die andere Einwendung, dass Christus all sein Wissen auch notwendig habe mitteilen müssen, und was er also nicht kundgetan, auch nicht gewusst habe, erscheint nichtig und erledigt sich einfach mit dem Hinweis auf den Auftrag des Vaters, den Christus zu vollziehen hatte. Was der Vater ihm zu lehren befohlen, was des Vaters und sein eigener göttlicher Ratschluss zu offenbaren für gut und heilsam fand, das alles hat er auch kundgetan, das wusste er auch für die Menschen scientia communicabili; noch vieles andere wusste er, aber es mitzuteilen, war nicht geboten und nicht

notwendig. „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen.“¹⁾

So ist klar, dass einerseits die katholische Theologie mit gutem Recht auf der übernatürlichen Wissensausstattung Christi gegenüber den Modernisten besteht, und andererseits die Kirche allen Grund hatte, die Leugnung derselben — auch unter dem verdeckten Gewande — zurückzuweisen. Dieses unbegrenzte Wissen der Seele Christi absprechen, hiesse in consequenti ihre Würde beeinträchtigen, hiesse zu gering denken von der Innigkeit der Verbindung der Seele mit dem Sohne Gottes oder zu gering urteilen von der Stellung und dem erhabenen Amte dessen, der „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ ist, von dem es heisst, „unus est magister vester, Christus.“ Deshalb musste, wie gesagt, die Kirche jede Schmälierung dieses Wissens Christi notwendig abweisen, wie solches bezüglich obiger These durch den Syllabus geschehen ist.

These 35.

Christus non semper habuit conscientiam suae dignitatis messianicae.

Christus hatte nicht immer das Bewusstsein seiner messianischen Würde.

Gegensatz: Christus hatte immer das Bewusstsein seiner messianischen Würde.

Obige These steht im engen Zusammenhange mit der bereits abgehandelten These 28. Man hat vielfach die religiösen Anschauungen Jesu als Produkt einer gewissen Entwicklung hinzustellen versucht. Schon Renan hat in seinem Leben Jesu einen Unterschied statuieren wollen zwischen dem Jesus, „der an den Ufern des Sees Tiberias festliche Schmausereien aufsucht und für seine Tafelgenossen anmutige Gleichnisse dichtet,“ und dem „finstern Riesen, der in Jerusalem die Stelle des Messias übernimmt, sie mit zweideutigen Mitteln aufrecht hält und, durch Widerstand erbittert, sich

¹⁾ Joh. 16, 12.

von seiner schlechten Laune zu ungerechtfertigten Tätlichkeiten hinreißen lässt.“¹⁾

Schell lässt in seinem „Christus“ wenigstens nur den Menschen Christus sich entwickeln und zum Selbstbewusstsein seines Erlöserberufes erst fortbilden: „... Dann war es auch eine Aufgabe für die menschliche Seele Jesu, für ihr menschliches Denken und Wollen, Urteilen und Streben, sich in die Tiefe, Höhe und Weite dieses Erlösungsplanes, seiner Weisheit und Güte hineinzuarbeiten.“ (Seite 221.)²⁾ Loisy, dessen Werken³⁾ die These entnommen ist, geht noch weiter, indem er direkt behauptet, dass sich das Bewusstsein Jesu von seiner Messianität erst mit der Zeit gebildet; „weder in Jerusalem, noch in Galiläa hatte Jesus offen gesagt, er sei Christus, der Sohn Gottes.“ Hier dürfte der Nachweis genügen, dass Christus nach den Berichten der Evangelisten nicht erst später, etwa am Ende seines Lebens, sondern von Anfang an das Bewusstsein seiner Messianität hatte.

Der 12jährige Jesusknabe war nicht aus jugendlichem Leichtsinn im Tempel zurückgeblieben, sondern der ganze Vorgang zeigt vielmehr, dass er sich nicht für ein gewöhnliches Kind hielt. Als die Mutter beim Wiederfinden ihm den leisen Vorwurf machte: „Kind, warum hast du uns das getan? Siehe dein Vater und ich haben dich mit Schmerz gesucht“, antwortete der zwölfjährige Knabe: „Warum habt ihr mich gesucht? Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meines Vaters ist?“⁴⁾ Aus dem Munde eines gewöhnlichen Menschenkindes vernommen sind diese Worte einfach unverständlich; der Knabe musste damals schon das Bewusstsein seiner Messianität und seiner Gottessohnschaft in sich tragen. Er wundert sich nur, dass Maria und Joseph bei seinem Verlust nicht sofort an seine besondere göttliche Sendung gedacht haben.

¹⁾ Vgl. Morawski, Abende am Genfer See, Freiburg 1906, S. 128. Vgl. dazu die Bemerkungen S. 129 f.

²⁾ Ausführlich bei Commer, Hermann Schell 1908, 2. Aufl. S. 85 ff.

³⁾ Vgl. Evangelium und Kirche, S. 69, 71, 72, 77.

⁴⁾ Luk. 2, 48. 49.

Das öffentliche Auftreten Jesu wird eingeleitet mit seiner Taufe am Jordan.¹⁾ Johannes weigert sich ihm die Taufe zu spenden: „Ich habe nötig, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir!“ Wir begreifen das natürliche Gefühl, womit Johannes in entscheidender Stunde sich weigerte, Jesum zu taufen, nur dann, wenn Johannes die Überzeugung hatte, den Messias, sogar den Sohn Gottes vor sich zu haben. Jesus korrigiert die Ansicht des Täufers nicht, er negiert nicht seine Messiaswürde, aus seinen Worten geht vielmehr hervor, dass er der Taufe nicht bedürfe, aber dass er sich wie ein gewöhnlicher Israelit der bestehenden Anordnung der Taufe unterwerfen wolle: „Lass es geschehen, denn so geziemt es sich, dass wir jegliche Gerechtigkeit erfüllen.“

Unmittelbar nach der Taufe offenbarte denn auch die göttliche Stimme vom Himmel selbst in feierlicher Weise dem harrenden Volke seinen Messias. „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe.“²⁾ Und Jesus hätte trotzdem von seiner Messianität damals noch kein Bewusstsein, keine Ahnung haben sollen?

Nach der Taufe zieht sich Jesus vor dem Antritte seines öffentlichen Lehramtes erst in die Einsamkeit der Wüste zurück. Auch die Begebenheit der Versuchung durch den Teufel³⁾ lässt erkennen, dass Jesus sich schon damals keineswegs für einen gewöhnlichen Menschen hielt. Satan will wissen, ob er in dem Zimmermannssohne von Nazareth den im Alten Testamente verheissenen Messias und Gottessohn vor sich hat, der in die Welt kommen soll, seine Herrschaft zu stürzen. Jesus beantwortet das Ansinnen des Verführers zwar nicht direkt, aber die ganze Art und Weise, wie er den einzelnen Versuchungen und dem Verführer selbst gegenübertritt, lässt deutlich das Bewusstsein seiner Messianität durchschauen.

²⁾ Matth. 3, 13—17; Mark. 1, 9—11; Luk. 3, 21—22.

³⁾ Mark. 1, 11; Luk. 3, 22.

⁴⁾ Matth. 4, 1—11; Luk. 4, 1—13.

Aus der Wüste zurückgekehrt, scharen sich die ersten Jünger um den göttlichen Heiland.¹⁾ Der Täufer hatte auf Jesus als auf den Messias wiederholt aufmerksam gemacht. Zwei Jünger des Johannes folgen deshalb dem von Johannes Gepriesenen. Einer davon, Andreas, holt seinen Bruder Simon herbei: „Wir haben den Messias gefunden“. Philippus beredet den Nathanael, Jesum zu folgen: „Wir haben den gefunden, von welchem Moses im Gesetze und die Propheten geschrieben haben, Jesum, den Sohn Josephs von Nazareth“. Jesus merkt, dass der Glaube an seine Messianität die Jünger zu ihm führt, und er, weit entfernt, ihnen diesen Glauben zu nehmen, bestärkt sie in ihrer Ansicht. Dem zweifelnden Nathanael offenbarte er seine Allwissenheit und Allgegenwart, um ihn zum Glauben an ihn zu bringen, und als dieser ganz ergriffen erwiderte: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels“, wehrt Jesus nicht ab, sondern er sagte: „Weil ich dir gesagt habe, ich habe dich unter dem Feigenbaume gesehen, glaubst du; du wirst noch Grösseres als dieses sehen“. Und da will trotzdem jemand behaupten, Jesus habe am Anfänge seiner Lehrtätigkeit ein Bewusstsein von seiner Messianität noch nicht gehabt?

Auch das Ereignis auf der Hochzeit zu Kana²⁾ zeigt, wie Jesus von seiner messianischen Würde schon zu Anfang seines öffentlichen Auftretens durchdrungen war. Die Mutter erbittet ein Wunder von ihm. Jesus antwortet: „Weib! was habe ich mit dir zu schaffen?“³⁾ Meine Stunde ist noch nicht gekommen!“ Seit er am Jordan das messianische Amt übernommen, seit er aus der Stille des verborgenen Lebens herausgetreten ist, hat er nach seiner Auffassung einzig den Willen seines himmlischen Vaters zu erfüllen. Darum gilt, als sich die leibliche Mutter an ihn wendet, nicht der Mutter, sondern dem „Weibe“ seine

1) Joh. 1, 29—52.

2) Joh. 2, 1—11.

3) So die alte Übersetzung; besser: „Lass mich nur gewähren“ oder ähnlich; vgl. Innsbr. theol. Zeitschr. Bd. 17 (1893) S. 548 ff.

Erwiderung. Ohne auf die Erklärung dieser schwierigen und dunklen Stelle hier näher einzugehen, dürfte jedenfalls soviel feststehen, dass das messianische Bewusstsein Jesu aus seiner Unterredung mit der Mutter klar hervorleuchtet. Tatsächlich trug nach dem Bericht des hl. Johannes das Wunder denn auch dazu bei, seine Jünger im Glauben an ihn zu befestigen.

Die Stunde der öffentlichen feierlichen Selbstoffenbarung Christi sollte bald kommen und zwar zu Jerusalem im Tempel.¹⁾ Jesus geht zum ersten Mal mit seinen Jüngern nach Jerusalem. Dort findet er den Heidenvorhof des Tempels in einen Marktplatz verwandelt. Er sieht den Greuel der Entweihung, und es ergreift ihn ein heiliger Zorn. Er säubert den Tempel: „Machet das Haus meines Vaters nicht zu einem Kaufhause!“ Est ist die erste Offenbarung des Messias in Jerusalem. Jede andere Erklärungsweise, als ob die Geissel und das zürnende Wort eines gewöhnlichen Menschen zu einer solchen Wirkung ausgereicht hätten, läuft auf ein psychologisches Unding, auf eine Unerklärlichkeit hinaus. Die Jünger erinnern sich denn auch unwillkürlich an die Psalmstelle, in der es vom Messias prophetisch heisst: „Der Eifer für dein Haus verzehrt mich.“²⁾

Die Juden erkannten die Bedeutung der Tempelreinigung wohl. Als sie sich von ihrem ersten Schrecken erholt hatten, stellten sie ihn zur Rede: „Welches Wunder zeigest du uns, dass du dieses tust?“ Jesus beruft sich schon jetzt auf das Wunder seiner Auferstehung: „Zerstöret diesen Tempel und ich will ihn in drei Tagen wieder aufrichten.“

Hieraus dürfte zur Genüge der Beweis erbracht sein, dass Jesus — wenn man den Evangelien überhaupt Glauben schenken darf — von Anfang an das Bewusstsein seiner messianischen Würde gehabt hat. Und er hat die Überzeugung von seiner göttlichen Sendung, ja von seiner Göttlichkeit nie verloren, er ist vielmehr dafür in den Tod gegangen. Von einem Fortschritt, von einer Entwick-

¹⁾ Joh. 2, 13—25.

²⁾ Ps. 68, 10.

lung im Leben Jesu in dieser Beziehung, wie die Modernisten behaupten, ist nichts zu merken. Gleich vom ersten Tage seines Auftretens an unternimmt der 30jährige Handwerker ein geistiges Riesenwerk, das kein Mensch sich hat träumen lassen. Von Anfang an ist er sich der Grösse seines Unternehmens wie auch aller Schwierigkeiten und Hindernisse völlig bewusst, von Anfang an ist er aber auch seines Erfolges sicher. Da zeigt sich kein Schwanken, kein Umhertappen, kein Versuchen, keine Entwicklung. Gleich am ersten Tage lässt er sich „Gottes Sohn“ und „König Israels“ nennen. Ihm wandelbare Ansichten unterschieben heisst so viel als einen Widerspruch in Christus hineintragen, welcher sein ganzes Leben und Wirken unverständlich macht und der sich aus den Quellen in keiner Weise begründen lässt. Damit dürfte denn auch die Verwerfung obiger These durch den Syllabus als gerechtfertigt erscheinen.

These 36.

Resurrectio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis mere supernaturalis, nec demonstratum nec demonstrabile, quod conscientia christiana sensim ex aliis derivavit.

Die Auferstehung des Erlösers ist nicht im eigentlichen Sinne eine Tatsache geschichtlicher Ordnung, sondern eine Tatsache rein übernatürlichen Charakters, weder bewiesen noch beweisbar, vom christlichen Bewusstsein erst allmählich aus anderen Tatsachen abgeleitet.

Gegensatz: Die Auferstehung des Erlösers ist im eigentlichen Sinne eine Tatsache geschichtlicher Ordnung, nicht eine Tatsache rein übernatürlichen Charakters, sowohl bewiesen als auch beweisbar, vom christlichen Bewusstsein nicht erst allmählich aus anderen Tatsachen abgeleitet.

Dass vorstehende These eine direkte Häresie ausspricht, ist auf den ersten Blick klar; es wird in ihr rundweg das Dogma der wirklichen, leiblichen Auferstehung Christi geleugnet, weshalb der Syllabus sie proskribieren musste und mit Recht proskribiert hat. Veranlassung zur Aufstellung bezw. Verurteilung der These gaben die Auslassungen

Loisy's in seinem Werke: *Evangelium und Kirche*, wo er z. B. S. 89 schreibt: „Insofern man die Osterbotschaft, das heisst, die Entdeckung des leeren Grabes und die Erscheinungen Jesu vor seinen Jüngern für physische Beweise der Auferstehung hält, ist sie kein unbestreitbares Argument, aus dem für den Historiker mit voller Sicherheit die körperliche Auferstehung des Heilandes hervorgeht“. Als Grund hierfür gibt Loisy an: „Der auferstandene Christus gehört nicht mehr der Ordnung des gegenwärtigen Lebens, der Ordnung der sinnlichen Erfahrung an, und folglich war die Auferstehung keine unmittelbare und ausdrücklich zu konstatierende Tatsache“.

Das ist der echte Modernismus, wie er hervorgeht aus dem Agnostizismus. Als ob nicht das Übernatürliche in eine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung treten könnte! „Die Tatsache der Erscheinungen“, sagt Loisy ja selbst, „wird dem Historiker unumstösslich erscheinen“ (S. 90). Aber dann wird doch auch durch die Erscheinungen die Tatsache selbst ebenso unumstösslich! Kommen den Modernisten denn nicht die Folgen solcher ungereimter Aufstellungen zum Bewusstsein?

Die Auferstehung Christi ist das Siegel der objektiv vollbrachten und vollendeten Erlösung. Sie ist die Grundlage des ganzen Christentums, die Voraussetzung alles christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens. Das Herrlichste über diese Wahrheit hat der Völkerapostel Paulus in dem 15. Kapitel seines ersten Korintherbriefes geschrieben: Ist Christus nicht auferstanden, so ist vergeblich die apostolische Predigt, vergeblich auch der christliche Glaube.¹⁾ Wer aber diese Behauptung aufstellt, verletzt damit nach desselben Apostels Zeugnis die Ehre aller Apostel, welche diese Lehre als eine historische Tatsache verkünden.²⁾

Zu allen Zeiten hat es Menschen gegeben, welche die Möglichkeit oder auch nur die historische Wirklichkeit der Auferstehung Christi leugneten. Die liberale protestantische

¹⁾ 15, 14.

²⁾ 15, 15.

Theologie, die so gern den Namen Christi tragen möchte, wenn sie auch seine Kraft und Gottheit leugnet, hat im Interesse ihrer Doktrin eine sehr subtile Unterscheidung gemacht. Sie behauptet, im Evangelium müsse man scharf trennen zwischen den Tatsachen und der Beurteilung dieser Tatsachen durch die apostolischen Schriftsteller. Im Evangelium trete uns nur die Beurteilung gewisser Dinge entgegen, die den Aposteln wohl als *Facta*, als Tatsachen vorgeschwebt haben mögen, die aber in Wirklichkeit nur *Ficta* oder Einbildungen eines krankhaft überreizten Gehirnes seien, deren historische Unmöglichkeit die sogen. moderne Wissenschaft nachzuweisen imstande sei.

Was ist nun davon zu halten? Zunächst sind diese modernen Forscher von dem Vorurteile beherrscht, etwas über die Natur Hinausliegendes sei von vornherein unmöglich; sodann ist die von ihnen beliebte Unterscheidung zwischen „historischer Tatsache“ und „Tatsache rein übernatürlichen Charakters“ eine logisch inkorrekte, weil sich diese Begriffe in keiner Weise ausschliessen. Auch etwas rein Übernatürliches kann als historische Tatsache bezeugt sein, und ist dann ebenso wahr, wie eine rein natürliche Tatsache, denn auch hier gilt das Wort des Franzosen: „rien de plus brutal qu'un fait“!

Wir haben also einfach die leibliche Auferstehung Christi als eine Tatsache, als ein Faktum, als etwas im Laufe der Geschichte Geschehenes zu erweisen.

Eine Tatsache wird vor allem konstatiert durch die eigene Wahrnehmung oder durch Zeugen. Sind die Zeugen zuverlässig, konnten und wollten sie die Wahrheit sagen, so ist ihr Zeugnis ebenso vollgültig, wie die eigene unmittelbare Wahrnehmung. Nach Ausweis der Bibel ist aber die Auferstehung Christi als ein solches unwidersprechliches historisches Faktum bezeugt.

Schon im Alten Testamente ist der siegreiche Hervorgang Jesu aus dem Grabe mit einem verklärten Geistleibe durch „das Zeichen des Jonas“¹⁾ vorgebildet²⁾ und

1) Jon. 2, 1.

2) Vgl. Matth. 12, 40.

voraus verkündet.¹⁾ Christus selbst hat dieses wunderbare Ereignis öfters vorausgesagt.²⁾ Dasselbe ist bezeugt durch die himmlischen Boten³⁾ an die trauernden Frauen am Grabe, wo bei Luk. 24, 6—8 durch dieselben noch ausdrücklich auf die Weissagung der Auferstehung durch Christus hingewiesen wird: „Der Menschensohn muss überantwortet werden in die Hände der Sünder und gekreuzigt werden und am dritten Tage auferstehen“. Hiernach ist also die Auferstehung geradeso eine historische Tatsache wie sein Kreuzestod.

Unfreiwillige Zeugen sind ferner die Grabeswächter.⁴⁾ Diese gewiss unparteiischen Zeugen berichten als Augenzeugen und lassen sich, erst von den Juden um teures Geld bestochen, zur törichtten Ausrede verleiten: Christi Jünger hätten den Leichnam gestohlen, während sie, die Wächter, geschlafen hätten.⁵⁾

Mit den bestimmtesten Worten und Beteuerungen, ja mit ihrem Blute haben die Apostel die Auferstehung Christi bezeugt, nachdem er ihnen allen mehrfach mit dem verklärten Leibe erschienen war und sich hatte betasten lassen.

Die Auferstehung Christi ist durch die zehn im Evangelium berichteten Erscheinungen des Herrn unanfechtbar erwiesen; ein Scheintod Christi ist nach der Öffnung der Seite gänzlich ausgeschlossen. Wir haben also an der Auferstehung Christi eine unumstössliche Tatsache. Wer die Wirklichkeit derselben leugnet, der muss die Apostel, ja die ganze alte Kirche entweder für Lügner oder heillose Träumer oder Verführte erklären. Darauf laufen schliesslich auch die letzten Argumente der Christusfeinde hinaus.

Abgesehen von diesen Beweisgründen wird die Auferstehung Christi auch erhärtet durch die sonst schlechthin unerklärliche Tatsache der Gründung und Erhaltung der christlichen Kirche. Auf einer Illusion oder einem

¹⁾ Ps. 15, 10 und Apgsch. 2, 27.

²⁾ Matth. 16, 21; 17, 9; Mark. 14, 28; Joh. 16, 16.

³⁾ Mark. 16, 6.

⁴⁾ Matth. 28, 4. 11.

⁵⁾ Matth. 28, 13—15.

sich allmählich gebildeten „Bewusstsein“ hätte sich das weltumfassende Gebäude der Kirche niemals erheben und viel weniger erhalten können. Weiteres darüber noch in nächster These. Doch dürfte schon durch vorstehende kurze Ausführung die Verurteilung obiger modernistischen These durch den Syllabus als durchaus gerechtfertigt erscheinen.

These 37.

Fides in resurrectionem Christi ab initio fuit non tam de facto ipso resurrectionis, quam de vita Christi immortalis apud Deum.

Der Glaube an die Auferstehung Christi betraf anfangs nicht so sehr die Tatsache der Auferstehung selbst als vielmehr das unsterbliche Leben Christi bei Gott.

Gegensatz: Der Glaube an die Auferstehung Christi betraf anfangs auch die Tatsache der Auferstehung selbst und nicht bloss das unsterbliche Leben Christi bei Gott.

Wie die vorausgehende These die Auferstehung Christi als historische Tatsache direkt leugnet, so wird in vorstehender irrig behauptet, dass der erste Glaube der Christen sich zunächst nicht so sehr auf die leibliche Auferstehung Christi bezogen habe, als vielmehr im übertragenen Sinne auf das Fortleben Christi bei Gott. An Stelle dieses seligen Fortlebens im Himmel sei nach und nach die Vorstellung oder der Glaube an das leibliche Fortleben, d. h. die physische Auferstehung desselben getreten. Der Glaube an die leibliche Auferstehung sei demnach kein ursprünglicher gewesen, sondern habe sich erst allmählich gebildet, indem man das übernatürliche Fortleben mit dem natürlichen oder leiblichen in der Vorstellung von Christus verbunden habe.

Diese rationalistische Unterscheidung zwischen „Osterbotschaft“ und „Osterglaube“, d. i. zwischen der Tatsache der Auferstehung und dem Glauben an dieselbe, hat selbst nach Loisy keine Grundlage in den Evangelien (A. a. O. S. 89); sie widerspricht direkt den wirklichen Vorgängen, wie sie in der Heiligen Schrift als solche geschildert werden; die

Erzählung derselben von der Auferstehung des Herrn kann nur und ausschliesslich im Sinne eines tatsächlichen und leiblichen Wiederlebens verstanden werden.

Trotz der alten Prophezeiungen und des Versprechens des Heilandes selbst, dass er wieder auferstehen werde von den Toten, waren seine Jünger anfangs nur mit grösster Mühe zum Glauben an die tatsächliche Auferstehung zu bringen. Die erste Kunde davon hielten sie für wahnwitziges Gerede. Selbst als Christus inmitten der Jünger erschien, meinten sie, einen Geist zu sehen. Erst nachdem sie ihn berührt, mit ihm gesprochen und ihn essen gesehen, glaubten sie. Sie bezeugten dies alles nachher dem abwesend gewesenen Thomas, aber er glaubt ihnen nicht. Er will sich selber durch körperliches Berühren der Wundmale von der Identität der Person überzeugen,¹⁾ was er denn auch tatsächlich tut und nun zur Überzeugung aus eigener unmittelbarer Anschauung gekommen gläubig ausruft: „Mein Herr und mein Gott“! Christus erscheint so den Seinigen zu wiederholten Malen während 40 Tagen, isst und trinkt mit ihnen, redet von seinem Reiche, gibt den Aposteln Aufträge und Gewalten, erscheint in ihrer Mitte bald bei Nacht, bald am hellen Tage, bald in verschlossenen Räumen, bald auf offenem Felde, bald einzelnen Personen, als den frommen Frauen, dem Petrus, den zwei Jüngern auf dem Wege nach Emmaus, bald mehreren, bald allen Aposteln zusammen, bald grösseren Mengen, bis auf mehr als fünfhundert Personen zugleich,²⁾ erhebt segnend seine Hände über sie und fährt dann sichtbar vor ihren Augen in den Himmel, so dass der Apostel Johannes sagen konnte: „Was wir gehört, was wir gesehen mit unseren Augen, was wir geschaut und unsere Hände berührt haben, bezeugen und verkünden wir euch.“³⁾

Diesen Glauben an die lebendige und leibliche Auferstehung Christi bezeugten von da an die Apostel als die

¹⁾ Joh. 20, 26–29.

²⁾ 1. Kor. 15, 6.

³⁾ 1. Joh. 1, 1 ff.

Grundlage des Glaubens und die Bürgschaft unserer Hoffnungen in allen ihren Reden und Schriften. „Es muss aus den Männern, die während der ganzen Zeit uns beigezelt waren, seitdem der Herr Jesus unter uns aus- und eingegangen, von der Taufe des Johannes an bis zu dem Tage, da er von uns weg hinaufgenommen worden: Einer aus diesen muss Zeuge seiner Auferstehung mit uns werden.“¹⁾ Petrus spricht offen zum Volke: „Diesen Jesum hat Gott auferweckt, des sind wir Zeugen.“²⁾ Derselbe Petrus hält den Juden vor: „Den Urheber des Lebens habt ihr getötet, welchen Gott auferweckt hat von den Toten, des sind wir Zeugen.“³⁾ Und wie oft bezeugt nicht Paulus den Glauben an die wirkliche Auferstehung Christi! „Es wird uns zugerechnet, wenn wir an den glauben, der Jesum Christum, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat; welcher unserer Sünden wegen überantwortet und um unserer Rechtfertigung willen auferstanden ist.“⁴⁾ „Wir sind mit ihm (Christo) durch die Taufe zum Tode begraben, damit, gleichwie Christus auferstanden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in einem neuen Leben wandeln.“ „Gott hat den Herrn auferweckt, und er wird auch uns auferwecken durch seine Macht.“⁵⁾ „Wir wissen, dass derselbe, der Jesum auferweckt hat, auch uns mit Jesu auferwecken und mit euch darstellen wird.“⁶⁾ Hier ist also unsere einstige Auferstehung von den Toten dem Fleische oder Leibe nach in Parallele gestellt mit der Auferstehung Christi. Bekannt ist in dieser Beziehung die klassische Stelle:⁷⁾ „Wenn Christus gepredigt wird als der, so von den Toten auferstanden ist, wie sagen einige unter euch, es sei keine Auferstehung von den Toten? Wenn keine Auferstehung der

¹⁾ Apgsch. 1, 21. 22.

²⁾ Apgsch. 2, 32.

³⁾ Apgsch. 3, 15; Röm. 1, 5.

⁴⁾ Röm. 4, 24. 25.

⁵⁾ 1. Kor. 6, 14; Gal. 1, 1.

⁶⁾ 2. Kor. 4, 14.

⁷⁾ 1. Kor. 15, 12—21.

Toten ist, dann ist auch Christus nicht auferstanden. Ist aber Christus nicht auferstanden, so folgt, dass unsere Predigt vergeblich ist, vergeblich ist auch euer Glaube. Dann würden wir auch als falsche Zeugen Gottes befunden, denn wir hätten wider Gott bezeugt, dass er Christum auferweckt habe, den er nicht auferweckt hat, wofern die Toten nicht auferstehen.“

Doch das mag genügen. Überall und immer wieder verkünden die Apostel den von den Toten auferstandenen Christus; die Auferstehung Christi ist der Grund ihres Glaubens und ihrer Hoffnung; nicht bloss ihres, sondern aller durch sie zum Christentum bekehrten Juden und Heiden. Deshalb galt die leibliche Auferstehung stets als Dogma in der Kirche, wie auch das apostolische Symbolum bekennt: „Auferstanden von den Toten“. Wenn demnach die Propheten die Auferstehung des Messias dem Leibe nach voraussagen: „Du wirst deinen Heiligen die Verwesung nicht schauen lassen“, ¹⁾ wenn Christus selbst seine „Auferstehung am dritten Tage“ auf das bestimmteste voraussagt, wenn er ihre Wirklichkeit in zahlreichen Erscheinungen und äusseren körperlichen Handlungen kundgibt, wenn die Apostel auf Grund eigenen Augenscheins öffentlich vor aller Welt für die leibliche Auferstehung eintreten und selbst ihr Leben für sie hingeben, wenn sich der feste Glaube der ersten Christen und der ganzen Kirche auf diese Tatsache aufbaut, dann ist es mehr als kühn zu behaupten, der Glaube an die Auferstehung Christi habe anfänglich mehr das unsterbliche Leben Christi bei Gott, also mehr die geistige, und nicht so sehr die leibliche Auferstehung betroffen.

Weil gerade diese Tatsache der wirklichen Auferstehung Christi einen Hauptbeweis für seine Gottheit bildet, so hat man zu allen Zeiten dieses Wunder der göttlichen Allmacht zu untergraben gesucht, die einen durch direkte Ablehnung desselben, die anderen, denen denn doch die Beweise für die Auferstehung zu evident erscheinen mochten,

¹⁾ Ps. 15, 10.

auf dem Umwege der Erklärung derselben als einer im übertragenen Sinne zu verstehenden Ausdrucksweise.

Nein, wäre Christus im Grabe vermodert, so wäre das Christentum ewig tot geblieben. Es lebt, weil der von den Toten auferstandene Christus in ihm weiter lebt; es hat 19 Jahrhunderte allen Vernichtungsversuchen sowohl der äusseren Gewalt als auch der ungläubigen Wissenschaften Trotz geboten, weil Christus, sein Stifter, mit seinem von den Toten auferstandenen verklärten Leibe zur Rechten des Vaters sitzt und als Haupt seiner Kirche fortlebt in Ewigkeit.

These 38.

Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica sed tantum paulina.

Die Lehre vom Sühnetode Christi ist nicht evangelisch, sondern paulinisch.

Gegensatz: Die Lehre vom Sühnetode Christi ist nicht bloss paulinisch, sondern auch evangelisch.

Die christliche Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi war schon lange ein Stein des Anstosses für den liberalen Protestantismus. Wie derselbe in der Sittenlehre jede Heteronomie d. h. jede sittliche Verpflichtung durch einen ausser bzw. über uns stehenden Gesetzgeber leugnet, so verwirft er auch jede Heterosoterie, d. h. jede Erlösung, die von einer einzelnen menschlichen oder göttlichen oder gott-menschlichen Person geleistet wurde für die Menschen und an Stelle der Menschen.

Weil jedoch diese Lehre unwidersprechlich speziell vom hl. Paulus vorgetragen wurde: „Einer ist für alle gestorben, also sind sie alle gestorben; für alle gestorben ist er“, ¹⁾ so bestritt man wenigstens ihren evangelischen Charakter und erklärte dieselbe bei Paulus als Überbleibsel einer alt-hebräischen Volksanschauung, wonach bevorzugte Personen für ihre Angehörigen oder Stammverwandten der erzürnten

¹⁾ 2. Kor. 5, 14, 15.

Gottheit Sühne und Genugtuung leisten könnten.¹⁾ Von dieser Richtung liessen sich auch modernistische katholische Theologen beeinflussen. So meint Loisy in seinem Werke: *Evangelium und Kirche* S. 87, 88, die Markusstelle 10, 45: „sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben“, und die bei Lukas 22, 18–20 über den Sühnecharakter der Eucharistie seien durch die Theologie des hl. Paulus beeinflusst.

Diese modernistische Auffassung ist nun durch den apostolischen Stuhl als falsch zurückgewiesen worden. Schon eine kurze Vorführung der gesamt-evangelischen Lehre zeigt jedem Unbefangenen, dass die verurteilte These nicht wissenschaftlichen Gründen, sondern einer parteiischen Tendenz entsprungen ist.

Dass Christus an unserer Stelle, in unserem Namen und zu unserer Erlösung sich dem himmlischen Vater geopfert hat, lässt sich durch zahlreiche auch nichtpaulinische Stellen biblisch rechtfertigen. Es handelt sich dabei um das hohepriesterliche Amt Christi. Die Momente desselben sind nach kirchlicher Lehre folgende drei: seine vollkommene Gesetzeserfüllung oder sein tätiger Gehorsam; sein veröhnender Tod oder sein leidender Gehorsam; die Vertretung der Menschheit durch Beides beim Vater.

Jede Sünde ist nach Auffassung der Heiligen Schrift „Ungehorsam“ und darum Ungerechtigkeit gegen Gott. Diesem Ungehorsam setzt Christus den vollendeten Gehorsam entgegen. Seine Speise (der Inhalt, das Prinzip und die Seele) seines Lebens war es, den Willen seines Vaters zu tun und sein Werk zu vollbringen.²⁾ Absoluter Gehorsam war die eigentliche Aufgabe seiner irdischen Mission.³⁾ Schon im Alten Testament ist dieser Gehorsam als wesentliches Moment im Amte des Messias erkannt worden. Es sei hier nur erinnert an die prophetische Schilderung des „Knechtes Gottes“, wie Isaias sie uns in den Kapiteln 42, 49, 50, 52 und 53 hinterlassen hat, und worauf sich auch Matthäus Kap. 12,

¹⁾ Vgl. Pfleiderer, *Religionsphilosophie*, 2. Aufl. Berlin 1884. 2. Bd. S. 197 f.

²⁾ Joh. 4, 34.

³⁾ Joh. 6, 38.

17—21 bezieht. Selbst in jenen Tagen schwerster Prüfung, wo Angst und Schauer vor Leiden und Tod seine Menschheit überfielen, blieb doch sein Wille zum Gehorsam Sieger.¹⁾ Der durch die Sünde entstandene Widerspruch zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf wurde dadurch wieder aufgehoben. Er hat das Gesetz Gottes vollkommen erfüllt; jedes Tun war bedingt durch den Willen des himmlischen Vaters. Dasselbe gilt aber auch von seinem leidenden Gehorsam.

Der in der unbedingten Gesetzeserfüllung bestehende absolute Gehorsam fand nämlich sein Ziel und Ende in seinem Tode. Den inneren Konnex zwischen Tod und Gehorsam spricht der Heiland selber aus in den Worten: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen, ja sogar sein Leben dahinzugeben als Lösegeld für viele.“²⁾ Dieselbe Verbindung hatte schon der Prophet Isaias geschaut in dem genannten Bilde von dem Knechte Gottes, der nicht bloss der gehorsame, sondern auch der leidende und sterbende ist.³⁾ Die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens im Erlösungswerke hebt Christus selbst des öfteren hervor.⁴⁾ Die Freiwilligkeit betont er besonders bei Joh. 10, 17—18: „Deshalb liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben dahingebe, damit ich es wieder nehme“.

Aus beiden Momenten ergibt sich von selbst Christi Stellvertretung, die aber an andern Stellen auch noch ausdrücklich gelehrt wird. Die durch den stellvertretenden Tod bewirkte Erlösung bezeichnen zunächst mehrere Bilder und Begriffe: so die vom Loskaufen, wobei das „Lösegeld“ das Leben Christi ist,⁵⁾ und vom Lamme, das der Welt Sünde trägt.⁶⁾ Direkt ist unsere Lehre vom stellvertre-

¹⁾ Matth. 26, 39. 42. 44; Mark. 14, 36. 39; Luk. 22, 42.

²⁾ Matth. 20, 28.

³⁾ Is. 52, 13—15; 53, 1—12.

⁴⁾ Matth. 15, 22. 23; 16, 50—56; 17, 9, 22; 20, 17—19; 26, 24, 31—35. Luk. 9, 19—22; 24, 26, 44—49. Joh. 18, 4.

⁵⁾ Matth. 20, 28.

⁶⁾ Joh. 1, 29.

tenden Gehorsam, der auch den Tod mitinbegreift, noch an den verschiedensten Stellen der Evangelien gelehrt, so bei Matth. 5, 17; 20, 28; 26, 28; Mark. 14, 24; Luk. 22, 20 und Joh. 10, 11. 15. 17. 18, wo in V. 15 die klassische Stelle steht: „Ich lasse mein Leben für meine Schafe“ (pro ovibus meis). Es ist nicht nötig, den Text der einzelnen Stellen herzusetzen; es genügt für unseren Zweck, auf sie einfach verwiesen zu haben. Angesichts aller dieser Beweise muss selbst ein Harnack bekennen: „Es gehört zu den sichersten geschichtlichen Tatsachen, dass nicht etwa erst der Apostel Paulus die Bedeutung des Todes Christi und die Bedeutung seiner Auferstehung so in den Vordergrund geschoben, sondern dass er mit dieser Anerkennung ganz auf dem Boden der Urgemeinde gestanden hat.“¹⁾

Damit ist die kirchliche Lehre als wahrhaft evangelisch erwiesen, ohne dass wir auf Paulus rekurrieren müssten, der sonst für die kirchliche Lehre vom Sühnecharakter des Todes Christi als erster Zeuge in Betracht kommt.

These 39.

Opiniones de origine sacramentorum, quibus Patres Tridentini imbuti erant quaeque in eorum canones dogmaticos procul dubio influxum habuerunt, longe distant ab iis quae nunc penes historicos rei christianae indagatores merito obtinent.

Die Anschauungen über den Ursprung der Sakramente, von welchen die Tridentinischen Väter beherrscht waren, und die auf ihre dogmatischen Kanones zweifellos einwirkten, weichen weit ab von denjenigen, welche jetzt bei Geschichtsforschern des Christentums mit Recht gelten.

Gegensatz: Die Anschauungen über den Ursprung der Sakramente, von welchen die Tridentinischen Väter beherrscht waren, und die auf ihre dogmatischen Kanones zweifellos einwirkten, weichen weit ab von denjenigen, welche jetzt bei Geschichtsforschern des Christentums mit Unrecht gelten.

Vorstehende durch den Syllabus verurteilte These sowie sämtliche folgenden über die Sakramente sind teils ihrem

¹⁾ Wesen des Christentums, S. 97.

Wortlaute, teils ihrem Inhalte nach den Werken Loisy's: „L'Evangile et l'Eglise“ und „Autour d'un petit livre“¹⁾ entnommen. Auch die Enzyklika Pascendi dominici gregis Pius' X. vom 8. Sept. 1907 befasst sich mit den schweren Irrtümern der Modernisten über die Sakramente, die nach ihnen „reine Zeichen oder Symbole“ sind; man darf mit der Enzyklika sagen, dass hier ein ganzes „Bündel von Häresien“ gegeben ist.

Der Sinn obigen modernistischen Satzes ist klar. Die Formulierung der Glaubensdekrete des Tridentinums über den Ursprung der Sakramente durch Christus wäre das Produkt der damaligen falschen Anschauungen der Konzilsväter über die Entstehung des Christentums, die wissenschaftlich nicht mehr haltbar seien und von den Resultaten der heutigen, auch der katholischen, Geschichtsforschung weit abwichen. Das Konzil von Trient wäre deshalb bei Aufstellung seiner dogmatischen Lehrsätze bezüglich Einsetzung der Sakramente durch Christus von unrichtigen Voraussetzungen ausgegangen, so dass jene Glaubensdekrete oder Kanones auf falscher Grundlage beruhten! Damit ist die unmittelbare Einsetzung der sieben Sakramente durch Christus geleugnet, weshalb der Syllabus eine derartige direkt häretische Behauptung proskribiert hat.

Dass Christus sieben Sakramente eingesetzt, ist formelles Dogma der Kirche. Das Konzil von Trient²⁾ hat diese Siebenzahl gegenüber der Leugnung derselben durch Luther, der noch im Jahre 1520 die „Siebenzahl“ hatte gelten lassen, dogmatisch festgelegt. „Wenn einer sagt, die Sakramente des neuen Bundes seien nicht alle von Christus, unserem Herrn, eingesetzt worden oder es seien mehr oder weniger als sieben, nämlich Taufe, Firmung, Altarssakrament, Busse, letzte Ölung, Priesterweihe und Ehe, oder eines dieser sieben sei nicht wahrhaft und eigentlich ein Sakrament, der sei im Banne“. Obige These behauptet nun, diese dogmatische Auffassung von der Siebenzahl der Sakramente sei

1) Paris, deuxième édit. 1903.

2) Sess. VII. can. 1.

historisch irrig, die einzelnen Sakramente seien ihrem Ursprunge nach aus späterer Zeit und deshalb nicht göttlicher Einsetzung, d. i. nicht durch Christus selbst in der Kirche eingerichtet. Und warum nicht? Weil nach der Anschauung der modernen Geschichtsforschung über den Ursprung der Sakramente die Einsetzung durch Christus nicht strikte historisch zu beweisen sei.

Für diese Hypothese haben ihre Urheber also keinen anderen Beweis, als dass sie einfach behaupten: Die Geschichte kann den unmittelbaren Ursprung der Sakramente durch Christus nicht strikte aus dem Evangelium beweisen; also, so schliesst man, sind sie von Christus auch nicht eingesetzt. Statt selbst den Beweis dafür aus der Geschichte zu erbringen, dass Christus die Sakramente nicht eingesetzt, dreht man die Sache um und sagt: ein historischer Beweis für die Einsetzung durch Christus ist aus der Heiligen Schrift nicht zu erbringen, deshalb rühren dieselben auch nicht von ihm her.

Als ob alles das in der Kirche nicht existierte oder nicht wahr sei, wofür ein historischer Beweis aus dem Evangelium nicht zu erbringen ist!

Die Existenz der Sakramente lässt sich in der Kirche zurückverfolgen bis auf die älteste oder apostolische Zeit, ja bei einzelnen bis auf Aussprüche und Handlungen Christi selbst, so dass die Kirche stets im Besitze bzw. Gebrauche derselben gewesen ist. Dieser Präskriptionsbeweis stützt sich auf den unanfechtbaren Grundsatz, dass eine dogmatische Lehre oder Übung dann von den Aposteln bzw. von Christus herrühren muss, wenn sie durch alle Jahrhunderte hindurch im Besitzstande der Kirche angetroffen wird. „Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.“¹⁾ Jene, die obige These aufstellen oder ihr anhängen, müssten dem gegenüber ihre Behauptung beweisen, indem sie aus der Geschichte dartäten, wann, wo und wie die einzelnen Sakramente entstanden seien, so dass sie demgemäss nicht in der Einsetzung durch Christus ihren Ursprung

¹⁾ Tertull., De praescr. c. 28.

hätten. Statt diesen Beweis zu liefern, verlangt man, die Kirche solle den geschichtlichen Nachweis aus der Heiligen Schrift erbringen für die göttliche Einrichtung ihrer Sakramente, obgleich man ganz gut weiss, dass die Bibel als historische Quelle vielfach unvollständig und mangelhaft ist und wir deshalb neben dieser eine zweite haben, nämlich die Tradition.

Die durch Christus gegebenen Offenbarungen oder Lehren sind durchaus nicht alle aufgeschrieben, sondern viele derselben durch mündliche Überlieferung fortgepflanzt. Christus sagt nicht zu seinen Aposteln: „Schreibet etc.“, sondern: „Lehret die Völker alles halten, was ich euch befohlen habe“. ¹⁾ „Gehet hin in alle Welt, und predigt das Evangelium allen Geschöpfen“. ²⁾ „Jesus hat noch viele andere Zeichen vor den Augen seiner Jünger getan, welche nicht in diesem Buche geschrieben sind.“ ³⁾ „Es ist noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wollte man dieses einzeln aufschreiben, so glaube ich, würde die Welt die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären.“ ⁴⁾ „Christus stellte sich auch nach seinem Leiden seinen Aposteln lebendig dar durch viele Beweise, indem er vierzig Tage hindurch ihnen erschien und vom Reiche Gottes redete.“ ⁵⁾

Zahlreich sind die Stellen, worin sich die Apostel auf ihre mündlichen „Satzungen“, „Gebote“, „Vorschriften“, „Lehren“, „Mahnungen“ etc. den ersten Christen gegenüber berufen, so dass sich das Dasein der Tradition auf das Zeugnis des göttlichen Wortes selbst gründet. „Stehet fest, Brüder, und haltet an den Überlieferungen, die ihr erlernt habt, es sei durch Wort oder durch einen Brief von uns“. ⁶⁾ „Die Diakonen sollen das Geheimnis des Glaubens in einem reinen Gewissen bewahren.“ „Halte an

1) Matth. 28, 20.

2) Mark. 16, 15.

3) Joh. 20, 30.

4) Joh. 21, 25.

5) Apagsch. 1, 3.

6) 2. Thess. 2, 14.

dem Vorbilde der heilsamen Worte, die Du von mir gehört hast. . . . Bewahre die gute Hinterlage durch den Hl. Geist, der in uns wohnt.“¹⁾)

Aus dieser mündlichen Überlieferung oder Tradition schöpft die Kirche den Beweis für den göttlichen Ursprung ihrer Lehren und Einrichtungen und nicht bloss und allein aus den lückenhaften Aufzeichnungen der Heiligen Schrift. Damit, dass ein Sakrament bezüglich seiner Einsetzung durch Christus nicht direkt aus dem Evangelium erwiesen werden kann, ist durchaus nicht die Annahme berechtigt, dass es nun auch keine Einrichtung Christi selbst sei. Wenn Loisy und andere katholische Historiker derartige Behauptungen aufstellen, so stehen sie damit auf direkt protestantischem Boden, die nur die Heilige Schrift als Quelle des christlichen Glaubens — natürlich auch diese in ihrem Sinne — betrachten. Recht hätten jene „Historiker“, wenn sie, wie gesagt, aus der Heiligen Schrift oder sonst wie den positiven Nachweis liefern könnten, dass irgend ein Sakrament nicht von Christus eingesetzt, sondern eines bestimmt datierten, späteren Ursprungs sei, was aber nicht einmal versucht wird.

Wenn demnach die göttliche Einsetzung oder Existenz eines Sakramentes auch nicht aus den heiligen Büchern strikte bewiesen werden kann, dann ist das noch lange kein Beweis dafür, dass nun dies Sakrament auch tatsächlich nicht in Christus seine Entstehung habe, sondern als Beweis hierfür genügt sein Besitz oder Gebrauch in der Kirche bis zurück in die apostolische Zeit.

Nun lässt sich aber, wie wir unten sehen werden, historisch nachweisen, dass die sieben Sakramente zu allen Zeiten in der katholischen Kirche gegolten haben, ja selbst von den ältesten Sekten trotz ihres Abfalls bis heute beibehalten worden sind. Also, so muss man schliessen, bestanden sie schon in den apostolischen Zeiten, d. h. die Kirche hat sie von den Aposteln bzw. von Christus selbst überliefert erhalten. Dieser unbestrittene Besitz oder Ge-

¹⁾ 2. Tim. 1, 13 f.

brauch der Kirche bildet also den sichersten Beweis für den Ursprung der Sakramente durch Christus, wie sie von den Aposteln ihr übergeben und von dieser dann durch alle Jahrhunderte bewahrt worden sind. Wie die „Historiker“ nicht nachzuweisen vermögen, dass die Sakramente nicht immer in der Kirche bestanden und deshalb nicht apostolischen bzw. göttlichen Ursprungs sind, so kann umgekehrt der Beweis erbracht werden, dass sie zu allen Zeiten bis zurück in die apostolischen Zeiten tatsächlich bestanden, ihr Ursprung deshalb auf die Apostel bzw. auf Christus zurückzuführen ist, denn jene konnten nur das lehren und haben nur das vererbt, was Christus ihnen zu „lehren befohlen“ hat, auch wenn die einzelnen Lehren selbst nicht direkt oder strikte gerade aus dem Evangelium zu eruieren sind.

Wenn wirklich die Sakramente erst in späteren Jahrhunderten in der Kirche eingeführt wären, also der Glaube, wie ihn Christus gelehrt und die Apostel überliefert haben, durch Einführung der Sakramente in der nachapostolischen Zeit korrumpiert worden wäre, gleichviel ob durch eine plötzliche Änderung oder durch langsame Einschleichung oder Bildung nach dem Prinzip der „vitalen Immanenz“ und „Permanenz“, wie sich die Modernisten ausdrücken, dann müssten sich für eine solche Neuerung, Umwälzung oder Neugestaltung doch historische Spuren aufreiben lassen. Solange die Geschichte eine derartige Neueinführung als historische Tatsache nicht nachweisen kann, haben die Katholiken nicht bloss keinen Grund, die durch nichts erwiesene modernistische Aufstellung in obiger These zu akzeptieren, sondern umgekehrt alle Ursache, an dem ständigen Glauben ihrer Kirche, wie das auch die Tridentinischen Väter taten, festzuhalten und der Proskription derselben durch den Syllabus ihre volle Zustimmung zu geben.

These 40.

Sacramenta ortum habuerunt ex eo quod Apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt.

Die Sakramente leiten ihren Ursprung daraus her, dass die Apostel und deren Nachfolger irgend eine Idee und Absicht Christi unter Zuhilfenahme und Einwirkung von Umständen und Vorkommnissen ausgelegt haben.

Gegensatz: Die Sakramente leiten ihren Ursprung nicht daraus her, dass die Apostel und deren Nachfolger irgend eine Idee und Absicht Christi unter Zuhilfenahme und Einwirkung von Umständen und Vorkommnissen ausgelegt haben.

Gleich der vorausgehenden (39) These leugnet auch diese den Ursprung der Sakramente durch Christus, indem sie denselben auf die Apostel und deren Nachfolger zurückführt, die irgend eine Idee oder Absicht Christi auf Grund oder in Folge äusserer Umstände, Verhältnisse oder tatsächlichen Zufälligkeiten sich zurechtgelegt und aus dieser falschen oder missverstandenen Auslegung dann ein Sakrament konstruiert hätten. Obgleich also nach katholischer Lehre Christus die Sakramente eingesetzt hat, die Apostel aber nur die Auspender derselben waren gemäss den Worten: „Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum dei“,¹⁾ so wird dennoch behauptet, dieselben rührten von diesen oder gar erst von deren Nachfolgern, den Bischöfen, her. Diese hätten zwar an irgend eine Idee oder ein Vorkommnis aus dem Leben Christi angeknüpft, aber letztere sei von ihnen missverstanden worden, und so entbehrten die Sakramente jeder realen, wirklichen Grundlage im Evangelium selbst.

Hören wir, wie sich Loisy²⁾ die Sache zurecht legt: „Was den Ursprung der Sakramente angeht, so stammen sie, genau wie die Kirche und das Dogma, von Jesus und dem Evangelium her, und zwar als lebendige Realitäten, nicht als ausdrücklich bestimmte Einrichtungen.

¹⁾ 1. Kor. 4, 1.

²⁾ Evangelium und Kirche, S. 164.

Erst vom zwölften Jahrhundert ab setzt sich die abendländische Tradition hinsichtlich ihrer Zahl fest. Die Urkirche kannte nur zwei Hauptsakramente, die Taufe, mit der die Firmung verknüpft war, und das Abendmahl; die Zahl der nebensächlichen Sakramente war unbestimmt. Eben diese Unbestimmtheit würde unerklärlich sein, wenn Christus im Laufe seines irdischen Lebens die Aufmerksamkeit seiner Jünger auf sieben verschiedene Riten gelenkt hätte, die für alle Jahrhunderte die Grundlage des christlichen Kultus hätten bilden sollen. Die Sakramente sind nur aus dem Gedanken und Willen Jesu hervorgegangen und von den Aposteln und ihren Nachfolgern durch die Erkenntnis der Verhältnisse und Tatsachen und unter deren Druck interpretiert worden.“ Dass der Syllabus aus dieser Stelle obige These formuliert hat, ist klar. Also die Sakramente sind nur aus den Ideen und Absichten Christi und den veränderten Verhältnissen der Zeit herausgewachsen; nicht direkt Christus, sondern die Apostel und ihre Nachfolger sind die unmittelbaren Urheber derselben, indem sie die Gedanken Jesu interpretiert haben, wie der Druck der Verhältnisse und Tatsachen es ihnen eingab. Damit ist natürlich die Göttlichkeit der Sakramente negiert; sie sind weiter nichts, als historische Erscheinungen.¹⁾

Und doch hatte Christus den Aposteln versprochen, sie vor allem Irrtum zu bewahren, indem er selbst bei ihnen mit seinem Schutze bleiben und ihnen überdies auch noch den Heiligen Geist senden werde, der sie in die ganze Wahrheit einführen solle,²⁾ so dass der hl. Paulus die Kirche eine Säule und Grundfeste der Wahrheit nennen konnte. Und trotzdem sollen die Apostel auf Grund falsch verstandener oder irrig interpretierter Ideen oder Absichten Christi wesentliche Einrichtungen in der Kirche, die Sakramente, eingeführt haben!

Damit hätte sich also die Kirche schon von den Tagen der Apostel an in fundamentalen Lehren, als welche die

¹⁾ Vgl. über die Siebenzahl der Sakramente Heinrich-Gutberlet, Dogmat. Theol. IX. (1901) 232 ff.

²⁾ Joh. 14, 16.

Sakramente gelten, geirrt, obgleich sie doch der Herr auf einen Felsen gegründet, „so dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen würden;“ es wären in ihr also wesentliche Einrichtungen als von Christus gestiftete göttliche Institutionen eingeführt und diese als solche durch alle Jahrhunderte festgehalten, gelehrt und praktiziert, die indes tatsächlich infolge von rein subjektiven Auffassungen oder Missverständnissen der Ideen und Absichten Christi seitens der Apostel und ihrer Nachfolger rein menschlicher Natur sind. Alles dies ergibt sich als eine notwendige Konsequenz aus obiger These.

Fragt man diese „Historiker“, wann, wo und wie denn die Apostel bzw. ihre Nachfolger die Sakramente eingeführt, oder welches die missverstandenen und falsch interpretierten „Ideen und Absichten Christi“ gewesen, oder welches die „Verhältnisse und Tatsachen“ waren, unter deren „Drucke“ sie zur Einführung dieser Einrichtung in der Kirche veranlasst und auf sie eingewirkt haben, dann wissen sie nur mit gekünstelten Kombinationen, leeren Behauptungen und unbewiesenen Hypothesen zu operieren. Nicht ein einziges überzeugendes Argument vermögen sie anzuführen für die tatsächliche Einsetzung eines Sakramentes durch die Apostel oder deren Nachfolger. Tatsachen müssen historisch bewiesen, nicht bloss behauptet werden; blosse Behauptungen oder Hypothesen sind noch lange keine Geschichte. Wohl aber lässt sich das Gegenteil aus dem beständigen Besitzstande der einzelnen Sakramente in der Kirche erweisen, wie unten sich zeigen wird.

Auch in Zukunft wird deshalb die Kirche an ihrem Glauben an die göttliche Einsetzung der Sakramente, der so alt ist als sie selbst, festhalten, und hat deshalb mit Recht den Satz verworfen, der Ursprung der Sakramente leite sich darauf zurück, dass „die Apostel und ihre Nachfolger irgend eine Idee und Absicht Christi auf Veranlassung und unter Einwirkung der Umstände und Vorkommnisse (irrtümlich) ausgelegt“ hätten, wie denn auch die Enzyklika Pascendi dominici gregis Pius' X. vom 8. Sept. 1907 die modernistischen Lehren und Aufstellungen über die Entstehung der

Sakramente mit Entschiedenheit als eine häretische zurückgewiesen hat.

These 41.

Sacramenta eo tantum spectant ut in mentem hominis revocent praesentiam Creatoris semper beneficam.

Die Sakramente haben eigentlich nur den Zweck, den Menschen an die allzeit wohlthätige Gegenwart des Schöpfers zu erinnern.

Gegensatz: Die Sakramente haben nicht als eigentlichen Zweck, den Menschen nur an die allzeit wohlthätige Gegenwart des Schöpfers zu erinnern.

Vorstehend verurteilte These ist dem Werke Loisy's „Evangelium und Kirche“ entnommen. Dasselbst heisst es S. 150 wörtlich: „Diese Symbole (d. i. Sakramente) tun der göttlichen Majestät nicht den geringsten Abbruch, vorausgesetzt natürlich, dass ihre Wirkung nichts Magisches hat und dass sie, anstatt sich zwischen Gott und den Menschen zu drängen, diesen nur an die stets heilsame Gegenwart seines Schöpfers erinnern“. Letzteres ist also nur der Zweck der Sakramente. Damit wird den Sakramenten jeder tatsächliche Inhalt, jede innere Wirkung genommen. Es ist Lehre der Kirche, dass die Sakramente, ausser dass sie überhaupt „die wahre Gerechtigkeit entweder begründen oder vermehren oder wiederherstellen“,¹⁾ noch eine besondere, dem jeweiligen Zwecke entsprechende sog. „Sakramentsgnade“ verleihen, und dass speziell drei Sakramente, nämlich Taufe, Firmung und Priesterweihe, in der Seele des Empfängers ein unauslöschliches Merkmal zurücklassen.

Es ist überflüssig, für diese Lehre im einzelnen hier den Beweis zu erbringen. Jedes dogmatische Lehrbuch enthält ihn. Wenn Christus z. B. von der Taufe sagt: „Wenn jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Heiligen Geist, der kann in das Himmelreich nicht eingehen“,²⁾ oder wenn der hl. Petrus predigt: „Ein jeder von euch lasse

¹⁾ Trid., Sess. VII. prooem.

²⁾ Joh. 3, 5.

sich taufen zur Vergebung der Sünden“, oder wenn es bezüglich der Firmung heisst: „Da legten sie — die Apostel — ihnen die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist“,¹⁾ und so entsprechend bei den übrigen Sakramenten, so sind derartige Wirkungen denn doch etwas mehr, als ein blosses Erinnerungsmittel an die stetige wohltätige Gegenwart des Schöpfers!

Nein, die Sakramente haben einen realen Inhalt, ihre Wirkungen sind einschneidend und entscheidend für das ganze geistige Leben des Empfängers. Um die „Gegenwart des Schöpfers dem Menschen in die Erinnerung zurückzurufen“, dazu hätte es wahrlich der Sakramente nicht bedurft; das könnte ebenso wirksam und vielleicht noch kräftiger durch das göttliche Wort oder die Predigt geschehen. Eine derartige hohle und leere, auf dem Boden der liberalen und radikalen protestantischen Theologie gewachsene und auch von bereits innerlich ausserhalb der Kirche stehenden modernistischen katholischen Theologen nachgesprochene Phrase trägt vom gläubigen christlichen Standpunkte aus den Stempel der Unwahrheit so offen an der Stirn, dass es einer weiteren Rechtfertigung ihrer Proskribierung durch den Syllabus nicht bedarf.

These 42.

Communitas christiana necessitatem baptismi induxit, adoptans illum tamquam ritum necessarium, eique professionis christianae obligationes adnectens.

Die christliche Gemeinde hat die Notwendigkeit der Taufe eingeführt, indem sie dieselbe als notwendigen Ritus annahm und damit die Verpflichtungen des christlichen Bekenntnisses²⁾ verband.

Gegensatz: Die christliche Gemeinde hat die Notwendigkeit der Taufe nicht eingeführt, indem sie dieselbe bloss als notwendigen Ritus annahm und damit die Verpflichtungen des christlichen Bekenntnisses verband.

Im vorstehend proskribierten Satze wird nicht nur die Sakramentalität der Taufe überhaupt, sondern auch ihre Ein-

³⁾ Apgsch. 8, 14 ff.

setzung durch Christus insbesondere gegenüber der ausdrücklichen Lehre der Kirche¹⁾ geleugnet. Die christliche Gemeinde soll ihre Notwendigkeit eingeführt haben und zwar nur als äusseren „Ritus“, um durch diesen die Zugehörigkeit und das Bekenntnis zur Kirche zu dokumentieren!

Das ist der Standpunkt, den besonders heute die liberale protestantische Theologie der Taufe gegenüber vielfach einnimmt, und dem auch einzelne katholische modernistische Theologen nicht ferne stehen.²⁾ Es ist wieder Loisy's Schrift „Evangelium und Kirche“, der obige These entnommen ist. Seite 164 f. heisst es: „So wie die Taufe des Heilandes (durch Johannes) als Einführung des Evangeliums gedient hatte, führte die Taufe auch jeden Gläubigen in die evangelische, das Himmelreich ersetzende Gesellschaft ein. Sie war kein reines Sinnbild der Sündenvergebung und der geistigen Wiedergeburt, sondern das wirksame Zeichen des von den Gläubigen empfangenen Geistes und von deren Einverleibung in die Kirche“. Das ist ganz der radikal-protestantische Standpunkt: nicht Christus, sondern die Gemeinde hat die Notwendigkeit der Taufe eingeführt. Harnack stellt in seiner Dogmengeschichte³⁾ die Behauptung auf: „dass Jesus die Taufe eingesetzt hat, lässt sich nicht nachweisen.“

Und doch ist die Einsetzung der Taufe durch Christus, wie solche von der Kirche definiert ist, aus den Offenbarungsquellen, d. i. aus Schrift und Tradition, sowie deren sakramentale Wirkung ebenso überzeugend als mühelos zu erweisen, wenn auch der Zeitpunkt der Einsetzung unter den Theologen kontrovers sein mag und die Taufweise, sowie der Ritus oder die äusseren Feierlichkeiten der Spendung derselben sich geschichtlich entwickelt und in den orientalischen und okzidentalischen Kirchen (Riten) sich verschieden gestaltet haben. Der Beweis für die göttliche Einsetzung der Taufe und ihre Sakramentalität kann in jedem dogmatischen

1) Trid., Sess. VII de sacram. can. 1.

2) Vgl. Loisy, *Autour d'un petit livre*, 1903, S. 228 f.

3) 2. Aufl. 1894, 1. Bd. S. 68, Anm. 3.

Werke ersehen werden, wo auch die Notwendigkeit derselben zum Heile für alle Menschen ohne Ausnahme näher behandelt wird. Die Stellen: „Wer da glaubt und sich taufen lässt, der wird selig werden“,¹⁾ und: „Wenn jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, der kann in das Himmelreich nicht eingehen“,²⁾ sowie deshalb der Befehl des Herrn an die Apostel: „Lehret alle Völker und taufet sie,“³⁾ sind so klar und jedem Katholiken so geläufig, dass sie überhaupt eines weiteren Kommentars nicht bedürfen.

Durch die Taufe wird der Mensch ein Glied am mystischen Leibe Christi, tritt damit in die christliche Gemeinschaft oder Kirche ein und wie er aller Rechte derselben teilhaftig wird, so übernimmt er mit ihr nun auch selbstverständlich alle Verpflichtungen des christlichen Bekenntnisses, oder wie es kurz in dem *Decretum pro Armenis* heisst:⁴⁾ *Primum omnium sacramentorum locum tenet s. baptisma, quod vitae spiritualis janua est; per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae.*“ Aber alle diese Wirkungen machen nicht den eigentlichen Zweck der Taufe aus, denn dieser besteht in der Gnade der Rechtfertigung, im Nachlass der Sündenstrafen und der Einprägung des Taufcharakters, sondern sind bloss sekundäre Taufwirkungen oder natürliche Folgen, die sich an die gespendete Taufe bzw. Taufgnade knüpfen. Während obige These diese rein äusseren Wirkungen zwar festhält, verwirft sie gerade dasjenige, was den Wesenszweck der Taufe bildet, die geistige Wiedergeburt, weshalb ihre Proskribierung durch den Syllabus jedem gläubigen Katholiken als eine selbstverständliche Sache erscheint.

¹⁾ Mark. 16, 16.

²⁾ Joh. 3, 5.

³⁾ Matth. 28, 19.

⁴⁾ Denzinger, n. 591.

These 43.

Usus conferendi baptismum infantibus evolutio fuit disciplinaris, quae una ex causis extitit ut sacramentum resolveretur in duo, in baptismum scilicet et poenitentiam.

Der Brauch, die Taufe auch den Kindern zu spenden, war eine Weiterentwicklung auf disziplinärem Gebiete, welche als eine der Ursachen anzusehen ist, dass das eine Sakrament in zwei, die Taufe nämlich und die Busse, aufgelöst wurde.

Gegensatz: Der Brauch, die Taufe auch den Kindern zu spenden, war nicht eine Weiterentwicklung auf disziplinärem Gebiete, welche als eine der Ursachen dafür anzusehen ist, dass das eine Sakrament in zwei, die Taufe nämlich und die Busse, aufgelöst wurde.

Vorstehende These ist wieder den Werken Loisy's: „Evangelium und Kirche“ sowie dem „Autour d'un petit livre“ entnommen. So heisst es im ersteren S. 165: „Die Gewohnheit, die Taufe den Kindern zu spenden, ist auf eine Entwicklung der Disziplin zurückzuführen, welche die Bedeutung des Sakramentes nicht verändert, sie aber vielleicht etwas abgeschwächt und zur Loslösung des Buss-sakramentes beigetragen hat“.

Nach obiger These soll zunächst die Kindertaufe nicht ursprünglich in der Kirche bestanden haben, sondern von ihr erst auf dem Wege einer disziplinären Entwicklung oder Vorschrift, also nicht aus Notwendigkeit des ewigen Heiles, eingeführt sein. Dieser allgemein eingeführte Gebrauch, auch unmündigen Kindern das Sakrament der Taufe zu spenden, soll sodann unter anderm auch die Folge gehabt haben, dass sich die Busse zu einem besonderen, von der Taufe getrennten Sakramente ausbildete. Diese Annahme setzt also notwendig voraus, dass es anfänglich kein eigentliches Bußsakrament in der Kirche gab; dasselbe fiel vielmehr mit der Taufe zusammen. Obiger Satz charakterisiert sich deshalb als ein direkt häretischer.

Fragen wir nun zunächst die Geschichte sowie die christliche Vernunft, so bezeugen beide, dass ganz andere Gründe zur Einführung der Kindertaufe massgebend waren, und dass das Bußsakrament nicht erst eine Folge der Kindertaufe ist.

Aus den zwei ersten-Jahrhunderten lässt sich freilich kein direktes Beispiel für die Kindertaufe anführen, wenngleich solche bei der Taufe ganzer Familien sicher vorgekommen sein dürfte.¹⁾ Der Hauptgrund für die Kindertaufe liegt in den Worten Christi bei Joh. 3, 5, auf welche sich auch das Tridentinum in seinem Dekrete über die Erbsünde (Sess. V) stützt: „Wenn jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen.“ Schon Tertullian versteht diese Worte nicht etwa von der Kirche (*regnum Dei*), sondern vom ewigen Heil: *Praescribitur nemini sine baptismo competere salutem ex illa maxime pronuntiatione Domini, qui ait: Nisi natus quis ex aqua fuerit, non habet vitam aeternam.* Dieses musste aber vor allem im Todesfalle der Kinder praktisch werden, da auch sie nach den Worten des Apostels Paulus²⁾ von dem allgemeinen Gesetze der Sünde nicht ausgenommen sind. So wird bei der grossen Sterblichkeit der Kinder oder doch der Gefahr des Todes die Taufe der Kleinen auch in der ersten Zeit nichts Seltenes gewesen sein. Von da bis zur allgemeinen Sitte der Kindertaufe war nur mehr ein kleiner Schritt. Überdies fand man in der Beschneidung des Alten Testaments, dem Vorbilde der christlichen Taufe, ein neues Moment für die Kindertaufe. So erfahren wir denn auch von Cyprian, dass auf der Synode von Karthago (253) die Frage behandelt wurde, ob die Kinder nach dem Vorbilde des Alten Testaments erst am 8. Tage zu taufen seien. Alle Bischöfe stimmten mit Cyprian überein: Niemanden, der geboren, sei die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, d. h. die Taufe zu versagen, wozu der hl. Augustin bemerkt: Cyprian habe damit keine neue Bestimmung getroffen, sondern nur an dem alten kirchlichen Glauben festgehalten. Gleichzeitig bezeugt Origenes († 255), ein Mann, der über die kirchliche Disziplin der ersten Jahrhunderten wohl unterrichtet war, die Kirche habe von den Aposteln die Überlieferung empfangen, auch den

¹⁾ Apgsch., 16, 15 und 1. Kor. 1, 16.

²⁾ Röm. 5, 15 und 1. Kor. 7, 14.

Kindern die Taufe zu gewähren.¹⁾ Früher schon lehrt Irenaeus (140—202) die Kindertaufe: Christus sei gekommen, alle zu retten, die durch ihn wiedergeboren, Kinder und Unmündige, Knaben, Jünglinge und Greise. Dasselbe bezeugen zahlreiche Inschriften in den Katakomben, welche die Taufe von Kindern im Alter von 10, 12 und 17 Monaten erwähnen.

Es müsste danach die Trennung der Busse von der Taufe jedenfalls schon im ersten Jahrhundert vor sich gegangen sein, denn zu Ende desselben werden im Evangelium Johannes Taufe und Busse als zwei Sakramente bezeugt, da der Text „Welchen ihr die Sünden nachlasset“ bzw. „behaltet“, sich unmöglich auf die Taufe beziehen kann, wie unten bei These 47 näher gezeigt werden wird.

Aber auch in der apostolischen Zeit beweist die Wiederaufnahme des Sünders in Korinth,²⁾ dass Taufe und Busse nicht gleichbedeutend waren. Es bliebe also nur die einzige Annahme, dass gleich in den ersten Jahrzehnten des Christentums diese Trennung stattgefunden hätte. Wir kommen dann aber zu der Annahme, Christus habe nicht unmittelbar die Sakramente eingesetzt, sondern den Aposteln oder seiner Kirche dazu die Vollmacht erteilt. Dass Christus dies tun konnte, wird zwar von den meisten Theologen angenommen, dass er es aber wirklich getan, ist gegen die Lehre sämtlicher nachtridentinischer Theologen, während vor dem Tridentinum Hugo von St. Victor, Lombardus, Bonaventura gelehrt haben, die Firmung und letzte Ölung seien von den Aposteln eingesetzt. Obschon das Konzil nicht direkt die Frage entschieden hat, ob Christus persönlich, d. h. unmittelbar Urheber der Sakramente sei oder nur mittelbar, d. h. durch seine Kirche dieselben eingesetzt habe, so folgt ersteres doch notwendig aus der Lehre desselben,³⁾ die Kirche könne an den wesentlichen Bestandteilen der Sakramente nichts ändern. Aus der Vollmacht aber, die Sakramente einzusetzen, würde auch notwendig die Befugnis folgern, sie zu ändern.

¹⁾ In ep. ad Rom., I. 3, c. 9.

²⁾ 1. Kor. 5, 1 ff.; 2. Kor. 2.

³⁾ Sess. XXI. c. 2.

Es kann also von einer Teilung des Taufritus in zwei Sakramente keine Rede sein und noch viel weniger die Kindertaufe dazu Anlass gegeben haben, weshalb der Syllabus mit vollem Rechte obige durch nichts bewiesene These proskribiert hat.

These 44.

Nihil probat ritum sacramenti confirmationis usurpatum fuisse ab Apostolis: formalis autem distinctio duorum sacramentorum, baptismi scilicet et confirmationis, haud spectat ad historiam christianismi primitivi.

Nichts beweist, dass das Sakrament der Firmung schon von den Aposteln in Anwendung gekommen ist; die Geschichte des Urchristentums kennt in keiner Weise die formelle Scheidung der beiden Sakramente, nämlich Taufe und Firmung.

Gegensatz: Es ist beweisbar, dass das Sakrament der Firmung schon von den Aposteln in Anwendung gekommen ist; die Geschichte des Urchristentums kennt auch schon die formelle Scheidung der beiden Sakramente, nämlich Taufe und Firmung.

Vorstehender Satz leugnet nicht bloss die Spendung der Firmung durch die Apostel, sondern überhaupt die Firmung als eigenes, selbständiges Sakrament; das Urchristentum habe dieselbe nur als Teil des Taufritus gekannt. Loisy sagt in seiner Schrift „Autour d'un petit livre“, welche die Veranlassung zu obiger These gegeben:¹⁾ Der Ritus der Konfirmation sei zwar sehr alt, aber „rien ne prouve qu'il ait été pratiqué par les apôtres“; also nichts beweise, dass er schon durch die Apostel ausgeübt worden sei. Offenbar habe die Kirche den Taufritus entwickelt; ein formeller Unterschied zwischen Taufe und Firmung habe zur Zeit des Urchristentums nicht bestanden, also die Firmung war kein eigenes Sakrament, was Loisy ausdrücklich behauptet, indem er schreibt: „Die Urkirche kannte nur zwei Sakramente, die Taufe, mit der die Firmung verknüpft war, und das Abendmahl“.²⁾ Diese Aufstellungen hat der Syllabus ver-

¹⁾ 12. Aufl. S. 234.

²⁾ Evangelium und Kirche, S. 164.

worfen, da sie direkt der ausgesprochenen kirchlichen Lehre widersprechen.

Nachdem das Konzil von Trient die göttliche Einsetzung der Firmung im allgemeinen bereits Sess. VII. de sacram. can. 1 als Dogma ausgesprochen hatte, stellt es speziell noch eigens sowohl die Sakramentalität als auch die Selbständigkeit derselben gegenüber der Taufe fest.¹⁾ „Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam ceremoniam esse et non potius verum et proprium sacramentum . . . anathema sit.“

Beweist nun trotz dieser ausdrücklichen Lehre gar nichts, dass nicht auch schon die Apostel die Firmung gekannt oder gespendet haben?

Wenn Christus seinen Aposteln in bestimmtester Weise den Heiligen Geist (Parakleten) wiederholt verheisst: „Et ego mitto promissum Patris mei in vos; vos autem sedete in civitate quoadusque induamini virtute ex alto,“²⁾ und wenn dann tatsächlich am Pfingsttage dieses Versprechen in Erfüllung geht: „Et repleti sunt omnes Spiritu sancto,“³⁾ dann muss man denn doch fragen, ob es der Wille Christi gewesen sei, dass diese Geistessendung bloss auf die Apostel beschränkt bleiben oder ob sie für alle Gläubigen gelten sollte? Dass letzteres in der Intention Christi lag, darüber vergewissert uns seine ausdrückliche Geistverheissung für alle: „Aber am letzten grossen Tage des Festes trat Jesus auf, rief und sprach: Wenn jemand Durst hat, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme des lebendigen Wassers fliessen.“ Hierzu macht der Evangelist die erläuternde Bemerkung: „Das sagte er aber von dem Geiste, den diejenigen empfangen sollten, die an ihn glauben würden; denn der Geist war noch nicht gegeben weil Jesus noch nicht verherrlicht war.“⁴⁾ Übrigens war

1) Sess. VII. de confirm. can. 1.

2) Luk. 24, 49.

3) Apgsch. 2, 4.

4) Joh. 7, 37 ff.

diese Verheissung den Juden bereits aus dem Alten Testamente wohl bekannt, da schon die Propheten¹⁾ die Ausgiessung des Heiligen Geistes für das messianische Zeitalter öfters verheissen hatten. In diesem allgemeinen Sinne legte denn auch Petrus die wunderbare Ausgiessung des Heiligen Geistes am Pfingstfeste der staunenden Menge als eine Gabe für alle aus: „Tuet Busse und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden; und ihr werdet empfangen die Gabe des Heiligen Geistes; denn euch geht die Verheissung an und euere Kinder und alle, die ferne sind, so viele immerdar der Herr unser Gott berufen wird.“

Angesichts dieser Zeugnisse erkühnt man sich trotzdem zu der Behauptung, nichts beweise, dass die Apostel die Konfirmation gekannt und geübt hätten! Doch noch mehr! Man lese Apgsch. 8, 14 ff.: „Als aber die Apostel, die in Jerusalem waren, gehört hatten, dass Samaria das Wort Gottes angenommen habe, sandten sie den Petrus und Johannes zu ihnen. Da diese gekommen waren, beteten sie für sie, dass sie den Heiligen Geist empfangen möchten; denn er war noch über keinen derselben gekommen; sondern sie waren nur getauft im Namen des Herrn Jesu: Da legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist.“ Und trotz dieses klaren und bestimmten Vorganges behauptet obige These „Nichts beweist“ etc.

Eine sprechende Interpretation zur eben zitierten Stelle liefert die folgende Erzählung²⁾: „Als aber Simon (der Magier) sah, dass durch Auflegung der Hände der Apostel der Heilige Geist verliehen werde, bot er ihnen Geld etc. an.“ Mit Recht schreibt Pohle im Anschlusse hieran in seinem Lehrbuche der Dogmatik³⁾: „Aus dieser Erzählung geht mit Sicherheit hervor: 1. dass die beschriebene Mittheilung des Heiligen Geistes sich durch die Handauflegung

¹⁾ Is. 44, 3; 48, 21; Ez. 11, 19; 36, 25; 39, 29; Joel 2, 28.

²⁾ 8, 18.

³⁾ 3. Bd. 1905, S. 146 f.

der Apostel vollzog — ein sakramentaler Ritus; 2. dass die Handauflegung mit der Taufe nichts zu schaffen hatte, da die Bewohner Samarias schon durch den Diakon Philippus getauft waren — ein von der Taufe verschiedener Ritus; 3. dass nur die Handauflegung der Apostel imstande war, in den Getauften die beabsichtigte Wirkung hervorzubringen, da sonst Petrus und Johannes unter Umgehung des Philippos nicht eigens von Jerusalem nach Samaria hätten zu reisen brauchen — ein bischöflicher Ritus; 4. dass die Handauflegung zum Zwecke der Geistesmitteilung als eine notwendige Ergänzung der Taufe angesehen wurde. Also ein wahres, zweites Sakrament: die hl. Firmung.“

Hiermit ist der andere Teil der Behauptung obiger These, wonach die Geschichte des Urchristentums nichts mit der formellen Unterscheidung der beiden Sakramente der Taufe und Firmung zu tun habe, ohne weiteres gerichtet. Wie kann doch die Wahrheit nur so auf den Kopf gestellt werden!

Dazu kommt dann noch die Tradition aus den ersten christlichen Jahrhunderten; die der späteren übergehen wir ganz. Aber auch von den zahlreichen Stellen jener Periode genügt es, nur einige zu erwähnen. So schreibt Tertullian (geb. um 160): „Exinde egressi de lavacro perungimur unctione Sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritualiter proficit; dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum.“¹⁾ Hier wird also schon ausser der Handauflegung bereits auch die Salbung als Ritus der Firmung genannt. Die Existenz der Firmung bestätigt Papst Cornelius (251—253); in seinem dem Häretiker Novatian gemachten Vorwurfe, weil dieser sich nach seiner Taufe nicht hatte firmen lassen, heisst es: *Morbo tandem elapsus neque cetera acquisivit neque Domini sigillo ab episcopo obsignatus fuit; hoc autem signaculo minime percepto quomodo Spiritum sanctum accipere?*²⁾ Dass mit *Sigillum Domini* die Firmung bezeichnet wird, ist bekannt. Ein anderes Zeugnis besitzen wir vom hl. Cyprian († 258),

1) De bapt. c. 7 sq.

2) Ep. ad Fabium bei Euseb., H. E. VI, 43.

welcher schreibt: „Samaritani quia legitimum et ecclesiasticum baptismum consecuti fuerant, baptizari eos ultra non oportebat; sed tantummodo quod deerat, id a Petro et Joanne factum est, ut oratione pro iis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos Spiritus sanctus, quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae afferantur et per nostram orationem et manuum impositionem Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur.“¹⁾ Also mit klaren und bestimmten Worten wird hier berichtet, dass die Bischöfe unter Gebet und Handauflegung den Heiligen Geist erteilten und so dasselbe wiederholen, was die Apostel Petrus und Paulus getan. Ausserdem schreibt derselbe Zeuge der alten Tradition, man müsse die zu uns zurückkehrenden Häretiker zuerst taufen, dann ihnen erst die Hände auflegen, „damit sie durch beide Sakramente wiedergeboren werden.“²⁾

Die Zeugnisse der Kirchenväter des Morgenlandes sind so zahlreich, dass wir auf einzelne Zitate verzichten können. Man findet sie in jedem grösseren dogmatischen Werke. Mit Ausnahme der Nestorianer erkennen deshalb auch tatsächlich die ältesten patristischen Sektenkirchen die Firmung als eigenes Sakrament an, kurz, der Traditionsbeweis ist so überzeugend, dass man nur staunen muss über die Kühnheit jener, welche die Existenz derselben in der Geschichte des ersten Christentums zu bestreiten wagen. Deshalb hat auch mit Recht der Syllabus obige durch nichts bewiesene, luftige Hypothese der liberalen Theologie proskribiert.

These 45.

Non omnia, quae narrat Paulus de institutione Eucharistiae (I. Kor. XI, 23—25), historice sunt sumenda.

¹⁾ Ep. 73, 9. (ed. Hartel II, 785.)

²⁾ Ep. 75.

Nicht alles, was Paulus über die Einsetzung der Eucharistie erzählt (1. Kor. 11, 23—25), ist geschichtlich zu nehmen.

Gegensatz: Alles, was Paulus über die Einsetzung der Eucharistie erzählt (1. Kor. 11, 23—25), ist geschichtlich zu nehmen.

Der Text, um welchen es sich in vorstehender These handelt, ist bekannt. In der Gemeinde von Korinth bestanden bei den Agapen oder Liebesmahlen verschiedene Missbräuche, die mit der Abendmahlsfeier unvereinbar und eine strafbare Entweihung dieses heiligen Genusses waren. Deshalb hat der Apostel bezüglich dieses Punktes kein Wort des Lobes, denn hierin hatten sie das verlassen, was er sie gelehrt. Dieses Verweigern jedes Lobes begründet er nun mit der Einsetzung und dem Genusse des Altarssakramentes, das zum Gedächtnis Christi in den Gemeinden erneuert wird. Zu diesem Zwecke ruft er den Korinthern das in die Erinnerung, was er ihnen bereits mündlich vorgetragen hatte, nämlich den Tatbestand und den Hergang des letzten Abendmahles des Herrn: „dass der Herr Jesus in der Nacht, in welcher er überantwortet wurde, Brot nahm, und danksagend es brach und sprach: Nehmet hin und esset! dies ist mein Leib, welcher für euch wird hingegeben werden; dieses tut zu meinem Gedächtnisse! Gleicherweise (nahm er) auch den Kelch, nachdem er das Mahl gehalten, indem er sagte: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute; dies tut, so oft ihr ihn trinken werdet, zu meinem Gedächtnisse!“ Alles, was Paulus hier als Tatsache erzählt, versichert er, vom „Herrn“ selbst empfangen zu haben.

Wenn der Apostel bezüglich der Art und Weise, wie er zur Erkenntnis einer Glaubenstatsache im Leben Jesu gelangt ist, den „Herrn“, d. i. Christus direkt als Quelle bezeichnet, dann ist dies in demselben Sinne zu verstehen, wie er uns darüber sonst näher belehrt hat.¹⁾ Hier versichert er abermals, seine Kenntnis über die Tatsache der Einsetzung des Geheimnisses der Liebe durch unmittelbare Offenbarung des Herrn selbst erhalten zu haben.²⁾ Paulus war

¹⁾ Vgl. Galater 1, 15 f.

²⁾ Vgl. A. Schäfer, Der erste Brief an die Korinther, 1903, S. 325 f.

zwar nicht Augenzeuge des Vorganges der Einsetzung des Abendmahles, nicht Teilnehmer der ersten Spendung desselben gewesen, aber neben den historischen Berichten der unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen in den Evangelien besitzen wir auch noch durch ihn den zitierten authentischen Bericht über jene denkwürdige Begebenheit, nämlich das unmittelbare Zeugnis des verherrlichten Erlösers selbst über die Einsetzung, Wahrheit und Wesenheit seines heiligen Opfers und Sakramentes.

Um nun dieses direkte Zeugnis zu zerstören, ist die liberale Theologie auf die Idee verfallen, die Darstellung des hl. Paulus in 1. Kor. 11, 23—25 teils als blossen Niederschlag der ursprünglichen Tradition, teils als theologischen oder moralischen Kommentar zu dem Berichte derjenigen, welche beim letzten Abendmahle gegenwärtig waren, hinzustellen. Loisy schreibt in seinem Werkchen *Autour d'un petit livre* (S. 237) wörtlich: „Je ne puis faire ici la critique des récits de la dernière cène. Le plus complet est celui de saint Paul; mais quand on l'examine de près, il est assez malaisé de distinguer rigoureusement ce qui peut venir de la tradition primitive, ce qui peut être la relation du dernier repas, d'après ceux qui y avaient assisté, du commentaire théologique et moral que l'apôtre en a fait“. Ihren kürzesten Ausdruck findet diese kühne Aufstellung Loisy's in der Fassung obiger verurteilten These. In ihr wird kurz behauptet, nicht alles, was Paulus in besagter Stelle erzähle, sei historisch zu nehmen. Dem widerspricht mit Recht die Kirche.

Paulus erzählt im Briefe an die Galater,¹⁾ dass er das Evangelium durch Offenbarung Christi empfangen habe: „Denn kund tue ich euch, Brüder, das Evangelium, welches ist verkündigt worden von mir, es ist nicht gemäss Menschen; denn auch ich habe es von einem Menschen her nicht empfangen, noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi.“ Paulus konnte, unbeschadet des göttlichen Charakters des Evangeliums, dasselbe zwar auch durch

¹⁾ 1, 11 f.

Unterricht seitens eines der übrigen Apostel kennen lernen, allein der Herr wollte auch ihn noch zu seinem unmittelbaren Jünger und Apostel wählen und ihm durch direkte Offenbarung sein Evangelium mitteilen.¹⁾

Wenn er nun bei der Erzählung der Einsetzung des hl. Abendmahles durch den Herrn als Grund für die Sicherheit und Glaubwürdigkeit seiner Darstellung in obiger Stelle ausdrücklich die Quelle nennt, aus welcher er seine Kenntnis schöpft, und als solche die unmittelbar vom Herrn empfangene Offenbarung bezeichnet, dann hat ein gläubiger Christ nicht im geringsten Grund, an der Echtheit der historischen Darstellung zu zweifeln. Ob Paulus selbst dem ganzen Vorgange persönlich beigewohnt, oder ob er darüber unterrichtet worden von Augenzeugen, oder ob der Herr selbst ihm denselben durch unmittelbare Offenbarung bekanntgab, macht für denjenigen, der überhaupt noch an die Göttlichkeit der Heiligen Schrift glaubt, keinen Unterschied. Wenn nun Paulus den tatsächlichen Vorgang in Form geschichtlicher Erzählung und zwar unter Beteuerung ihrer Echtheit mit Berufung auf die unmittelbar vom Herrn empfangene Offenbarung den Korinthern schriftlich mitteilt, wie er dies schon früher mündlich getan hatte, dann verstösst es nicht bloss gegen den Glauben aller Zeiten, sondern auch gegen die elementarsten Regeln der Kritik, die historische Treue der Erzählung oder die Echtheit der erzählenden Form zu bestreiten. Eine derartige tendenziöse, von einer modernistischen Kritiksucht eingegebene und durch keinen einzigen sachlichen Grund gestützte Hypothese, wie obiger Satz des Syllabus sie darstellt, dürfte wohl kaum auf einen gläubigen Katholiken Eindruck machen, weshalb es auch nicht nötig ist, uns noch weiter mit deren Haltlosigkeit zu befassen und die Verwerfung derselben durch die kirchliche Autorität zu rechtfertigen.

¹⁾ Vgl. 5, 15. 16.

These 46.

Non adfuit in primitiva Ecclesia conceptus de christiano peccatore auctoritate Ecclesiae reconciliato; sed Ecclesia nonnisi admodum lente huiusmodi conceptui assuevit. Imo etiam postquam poenitentia tanquam Ecclesiae institutio agnita fuit, non appellabatur sacramenti nomine, eo quod haberetur uti sacramentum probrosum.

In der Urkirche existierte noch nicht der Begriff der Aussöhnung des christlichen Sünders durch die Autorität der Kirche, vielmehr hat die Kirche sich nur sehr langsam an eine solche Vorstellung gewöhnt. Ja sogar nachdem die Busse als kirchliche Einrichtung anerkannt war, trug sie nicht den Namen „Sakrament“, und zwar deshalb, weil sie für ein entehrendes Sakrament gehalten wurde.

Gegensatz: Schon in der Urkirche existierte der Begriff der Aussöhnung des christlichen Sünders durch die Autorität der Kirche und die Kirche hat sich nicht erst sehr langsam an eine solche Vorstellung gewöhnt, auch selbst wenn die Busse als eine schon anerkannte kirchliche Einrichtung nicht den Namen „Sakrament“ trug, weil sie für ein entehrendes Sakrament gehalten wurde.

Vorstehende verurteilte These ist zusammengestellt aus dem oft zitierten Werke Loisy's: Evangelium und Kirche. Zum näheren Verständnis derselben möge zunächst der vollständige Text hier folgen. Seite 165 f. schreibt Loisy: „Man besass anfangs (in der Urkirche) nicht den Begriff des sündigen und wieder versöhnten Christen, erst sehr langsam gewöhnte sich die Kirche daran. Man nahm an, dass die gewöhnlichen Schwächen durch eine gewisse fortdauernde Wirkung der Taufe, durch das Gebet, die Kommunion, alle guten Werke, hauptsächlich die Werke der Barmherzigkeit, wieder ausgeglichen würden. Besonders schwere und Anstoss erregende Sünden stellten die Schuldigen ausserhalb des kirchlichen Verbandes und der allgemeinen Heilsordnung. Trotzdem wurden diese bald im Interesse ihres Heiles zu einer lebenslänglichen, freiwillig übernommenen Busse zugelassen, obgleich die Kirche es noch nicht auf sich nahm, ihnen zu verzeihen, sondern den bereuenden Sünder der göttlichen Barmherzigkeit anheimstellte. Jedoch mit der Vermehrung der Sünden

musste der Ablass und eine Einrichtung der Lossprechung entstehen. Zunächst waren es die Fleischessünden, für die eine Milderung der Disziplin eintrat: der römische Bischof Callistus entschied, dass diese Sünden nach einer mehr oder weniger langen Busszeit nachgelassen werden könnten. Bald wurden auch in Bezug auf den Abfall vom Glauben Zugeständnisse gemacht, namentlich nach der Verfolgung des Decius. Dadurch war das Prinzip der temporären, genugtuenden Busse mit der Aussöhnung durch die Vollmacht der Kirche, entweder in der Todesstunde oder nach einer bestimmten Zeit, hergestellt . . . Aber wenn auch die Busse auf diese Weise eine christliche Einrichtung, und die Aussöhnung ein Amt der Kirche geworden war, so dachte man doch noch nicht daran, einen solchen Vorgang mit dem Namen Sakrament zu bezeichnen: sie war ein Sakrament der Scham. Der Sünder musste sich ihm unterwerfen, wenn er nach der Wiederversöhnung verlangte, wer sich jedoch der öffentlichen Busse unterzog, und eine andere gab es nicht, genoss als Christ kein Ansehen mehr . . . Die Geringschätzung, welche die Busse traf, verschwand allmählich durch die Mehrung der Fälle, in denen sie für notwendig erachtet wurde, . . . und durch die Umwandlung dieser Einrichtung selbst in die geheime Busse.“

Der Irrtum also, welcher im obigen Satze verworfen wird, gipfelt in der Ansicht, das Bußsakrament beruhe nicht auf göttlicher Einsetzung, es sei vielmehr eine rein historisch gewordene, menschliche Einrichtung in der Kirche. Als Beweis wird vorgegeben, in der Urkirche habe man von einer Vollmacht, den gefallenen Christen wieder mit Gott zu versöhnen, nichts gewusst. Nur langsam habe die Kirche sich in diese Auffassung hineingelegt, sich also die Gewalt beigelegt, nach der Taufe begangene Sünden zu vergeben. Aber selbst nachdem die Busse als kirchliche Einrichtung längst anerkannt war, habe man sie nicht als Sakrament bezeichnet, weil sie als ein schimpfliches oder entehrendes (*probrosium*), — nicht „anfechtbares“ wie man vielfach übersetzt hat — Sakrament galt.

Mit vollem Recht weist die Kirche eine derartige Behauptung als unwahr zurück. Ist doch das Bußsakrament eines ihrer vorzüglichsten Gnadenmittel, nach den Vätern eine „zweite Taufe“, ein „andres Rettungsbrett im Schiffbruche“ (Tertullian, Hieronymus), nach welchem alle greifen müssen, die nach der Taufe schwer gesündigt haben.¹⁾

Wie aber nicht selten beim Irrtum ein „Körnchen“ oder ein Schein von Wahrheit sich findet, so auch in unserm Fall. Wahr ist, dass sich — sehen wir von den Zeugnissen der Heiligen Schrift ab — in den ersten zwei Jahrhunderten keine Stelle findet, in der klar und unzweideutig die Gewalt der Sündenvergebung ausgesprochen wäre. Das hat aber seine guten Gründe. Zunächst besitzen wir überhaupt nur sehr dürftige Nachrichten aus den zwei ersten Jahrhunderten. Sodann war der Gebrauch des Bußsakramentes damals nur selten. Bei dem Glaubenseifer und in Erwartung der nahen Wiederkunft des Heilandes haben die Christen in der Regel die Taufnade bewahrt,²⁾ und dieser Geist herrschte bis ins dritte Jahrhundert, wie selbst Harnack unumwunden zugibt.³⁾ Wohl sind auch damals Fehler vorgekommen, indes war die Sitte, kleinerer Sünden wegen das Bußsakrament zu empfangen, bis ins vierte Jahrhundert unbekannt. Man tilgte dieselben, wie auch Loisy richtig bemerkt, durch Reue und gute Werke, wie denn auch heute die Kirche niemanden zur Beichte lässlicher Sünden verpflichtet. Hatte aber jemand eine schwere Sünde begangen, so wurde ihm nicht eher Verzeihung zu teil, bis er durch strenge Busse wirkliche Besserung bewiesen hatte. Dadurch nun trat die eigentliche Absolutionsgewalt gleichsam in den Hintergrund, indem das Hauptaugenmerk auf die Bussleistung gerichtet war.⁴⁾ So hat es denn manchmal den Anschein, als wenn der Sünder schon durch die Busswerke und nicht erst durch die Lösegewalt der Kirche Verzeihung erlange.⁵⁾ Nehmen wir hinzu,

1) Trid., Sess. XIV. c. 2.

2) Batiffol, *Etudes d'histoire et de theol. positif* I. p. 46.

3) *Wesen des Christentums*. 5. Aufl. S. 105.

4) Boudinhon, *Revue d'histoire et de litt. relig.* 1897, p. 318.

5) Tertullian, *De poenit.* c. 10; vgl. auch Pastor *Hermæ*.

dass Christus bei Matth. 16, 19 und 18, 18 doch mit so klaren Worten seinen Aposteln die Vergebungs- und Absolutionsgewalt verheissen und bei Joh. 20, 23 ihnen dieselbe wirklich übertragen hat, dann hatten die wenigen Schriftsteller der zwei ersten Jahrhunderte gar keinen Grund, sich noch eingehender oder deutlicher darüber auszusprechen.

Wenn nun auch die Schlüsselgewalt der Kirche mit ausdrücklichen Worten nicht erwähnt wird, so steht doch fest, dass die Kirche eine solche tatsächlich ausgeübt hat, und nicht erst allmählich auf diesen Gedanken gekommen ist. So wurde in der Gemeinde von Korinth jener Sünder, den der Apostel Paulus von der Kirche ausgeschlossen hatte, wieder rekonziliert, nachdem er Busse getan,¹⁾ wie dasselbe der Apostel Johannes mit jenem Jüngling tat, der zum Räuber geworden war.²⁾ Dionysius von Korinth (geg. 160) stellt den Grundsatz auf, man solle alle in Sünde und Häresie Gefallenen nach reumütiger Busse liebevoll wieder aufnehmen.³⁾ Polycarp, der Schüler des Apostels Johannes, ermahnt die Priester bzw. Bischöfe zur Milde gegen die Sünder; sie sollten nicht zu streng sein im Gericht, wohl wissend, dass wir alle Schuldner der Sünde sind.⁴⁾ Irenäus erzählt von christlichen Frauen, die von den Gnostikern verführt wurden, aber dann nach geleisteter Busse wieder rekonziliert und in die Kirche aufgenommen wurden.⁵⁾ Was kann aber in den genannten Fällen die Wiederaufnahme in die Kirche anders bedeuten, als die Verzeihung oder Absolution derselben von den begangenen Sünden?

Durch das allmähliche Erkalten des Glaubenseifers aber gewann um das dritte Jahrhundert die Busse eine grössere Bedeutung. Sünden, die anfangs eine Seltenheit unter Christen waren, wurden häufiger. Es zeigte sich nunmehr eine strengere

1) 2. Kor. c. 2.

2) Clem. Alexandr.: *Quis dives salvetur* c. 42. Es liegt kein Grund vor, den Kern dieser um 200 von Clemens von Alexandrien als wahr berichteten Begebenheit zu leugnen.

3) Bei Euseb. H. E. I. IV. c. 23.

4) Ep. ad Philip. 6. (Funk I. 273.)

5) Adv. haer. I. 13. 7.

und eine mildere Richtung bezw. Praxis in der Kirche. Während die erstere für gewisse nach der Taufe begangenen Kapitalsünden (Ehebruch, Götzendienst und Mord) immerwährenden Ausschluss von der Kirche forderte, neigte letztere zur Wiederaufnahme. Die Spannung wuchs sich bis zur Spaltung aus, indem erstere Partei, die Montanisten, der Kirche sogar das Recht absprachen, derartigen Sündern überhaupt Verzeihung zu gewähren. Demgegenüber hat die Kirche unter Papst Kallistus (217—222) entschieden ihr Recht verteidigt, indem sie tatsächlich zunächst den Fleischessündern und später (251) auch den vom Glauben Abtrünnigen nach reumütiger Busse Verzeihung gewährte. Papst Kallistus be ruft sich dem Vorwurfe Tertullians gegenüber, in welcher Macht er, der Papst, dieses tue, auf die Worte Christi bei Matth. 16, 19: *Quodcumque ligaveris, quodcumque solveris.*¹⁾

Auch die Montanisten erkannten übrigens in bezug auf andere Sünden die Lösegewalt der Kirche an, ja selbst bezüglich der Kapitalsünden scheinen sie dieselbe nicht absolut geleugnet zu haben, nur sollte die Kirche keinen Gebrauch davon machen, um nicht Veranlassung zu weiteren Sünden zu geben, oder wie Tertullian²⁾ sich ausdrückt: „*Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam ne et alia delinquant.*“

Also aus leicht fassbaren Gründen hat die Kirche im dritten Jahrhundert ihre Schlüsselgewalt betont, nicht aber ist ihr dieselbe erst damals zum Bewusstsein gekommen.

Für die spätere Zeit hat die Sache keine Schwierigkeiten mehr. Origenes († 254)³⁾ wie auch Cyprian († 258)⁴⁾ ermahnen den Sünder ausdrücklich, dem Priester bezw. Bischof seine Sünden zu bekennen, um durch ihn Verzeihung zu erlangen. „*Confiteantur singuli*“, sagt letzterer, „*quaeso vos fratres delictum suum, dum adhuc qui deliquit in saeculo est, dum admitti confessio eius potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Deum grata est.*“

1) Tertull., *De pudicitia* c. 20.

2) *De pudicitia* c. 21.

3) Hom. 2 in Levit. 4.

4) *De lapsis* c. 29.

Hat die Kirche in den ersten Jahrhunderten dem Sünder, der reumütig sein Vergehen bekannt und gebüsst, Verzeihung gewährt und hat sie diese Gewalt, wie in folgender These noch näher erörtert wird, von Christus empfangen, so sind damit die wesentlichen Bestandteile des Bußsakramentes gegeben. Auf den Namen kommt es nicht an. Hat man die Busse in der ersten Zeit wirklich nicht immer als Sakrament bezeichnet, so geschah es sicher nicht, weil man sie nicht dafür anerkannte, sondern der Name Sakrament wurde überhaupt bis ins Mittelalter nicht ausschliesslich in der heutigen Bedeutung gebraucht. Wenn aber Loisy behauptet, das Bußsakrament sei für ein „Sakrament der Scham“ gehalten, so ist er den Beweis hierfür schuldig geblieben. Damit dass mit der Busse als solcher eine gewisse Verdemütigung oder wenn man will Selbstbeschämung verbunden ist, kann man sie nicht ein Sakrament der Scham nennen; eine derartige „Scham“ gereicht dem Büsser zur Ehre und Rettung, wie die ehrenden Bezeichnungen der alten Schriftsteller: Zweites Brett im Schiffbruch, zweite Hilte, zweite Reinigung, Tränentaufe, Tor zur Rückkehr in die Kirche etc. beweisen.¹⁾ Wenn aber, um dies nur nebenbei zu erwähnen, im 11. und 12. Jahrhundert die Frage aufgeworfen wurde, ob man im Notfalle auch einem Laien beichten und so Verzeihung finden könne, und dieses von verschiedenen Autoren bejaht wurde, so geschah das nicht, weil man an dem sakramentalen Charakter der Beichte zweifelte, sondern der Ansicht war, Gott werde im Notfalle das demütige auch einem Nichtpriester abgelegte Bekenntnis an Stelle der sakramentalen Beicht annehmen. Schon aus diesen kurzen Andeutungen dürfte die Proskribierung obiger Tese gerechtfertigt erscheinen.

¹⁾ Vgl. Näheres bei P. A. Kirsch, Zur Geschichte der kath. Beichte. 1902.

These 47.

Verba Domini: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Io. XX, 22 et 23) minime referuntur ad sacramentum poenitentiae, quidquid Patribus Tridentinis asserere placuit.

Die Worte des Herrn: Empfanget den Heiligen Geist; welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr die Sünden behalten werdet, denen sind sie behalten (Joh. 20, 22 und 23), beziehen sich keineswegs auf das Sakrament der Busse, was immer die Tridentinischen Väter darüber behauptet haben mögen.

Gegensatz: Die Worte des Herrn: Empfanget den Heiligen Geist; welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr die Sünden behalten werdet, denen sind sie behalten (Joh. 20, 22 und 23), beziehen sich sehr wohl auf das Sakrament der Busse, was denn auch die Tridentinischen Väter mit Recht behauptet haben.

Den Hauptbeweis für die göttliche Einsetzung des Buss-sakramentes sah die Kirche allezeit in den Worten Christi bei Johannes 20, 22. 23: Empfanget den heiligen Geist, welchen ihr die Sünden nachlasset etc. So verwarf denn auch das Konzil von Trient¹⁾ die Behauptung der Protestanten, genannte Stelle beziehe sich bloss auf die Vollmacht, das Evangelium zu predigen, oder auf die Nachlassung der Sünden durch die Taufe.

In neuerer Zeit wurden ähnliche Ansichten aufgestellt, speziell von Loisy in seinem „Petit livre“ bezw. „Autour d'un petit livre“,²⁾ wo er S. 233 ff. sagt, die Väter des Tridentinum hätten bezüglich der Sakramente nur den kirchlichen Glaubensbegriff festlegen wollen, aber nichts über ihre geschichtliche Form und Entwicklung bestimmt. Folglich könne man die Worte bei Joh. 20, 23 sehr wohl auf die Taufe beziehen und tatsächlich sei diese an erster Stelle gemeint. Doch hören wir seine eigenen Worte: „Vergleichen Sie“, so schreibt er an den Superior eines Seminars, „mit den parallelen

1) Sess. XIV. c. 2 u. 3.

2) Vgl. S. 233, 248, 256.

Darstellungen des Matthäus und Lukas die Szene des vierten Evangeliums, wo Jesus den Aposteln den Heiligen Geist und die Gewalt der Sündenvergebungen gibt: und Sie werden sehen, dass ‚die Sünden nachlassen‘ dasselbe ist, wie ‚die Völker lehren und sie taufen‘ in der Auffassung des ersten Evangeliums, und wie ‚Busse predigen den Völkern zur Vergebung der Sünden‘ in der dritten. Es kann sich bei Lukas nicht darum handeln, die Völker beichtzuhören, noch darum, sie zur Kirchenbusse zuzulassen; darum handelt es sich ebensowenig auch im vierten Evangelium; es handelt sich um die Aufnahme der Bekehrten in die Kirche und folglich um die Taufe“ (S. 248 f.). Hier wird also direkt gezeugnet, dass die Stelle Joh. 20, 23 auf das Bußsakrament Anwendung finden könne.

Wäre es wirklich wahr, dass, wie deshalb auch der Satz in unserer These formuliert ist, die Stelle bei Johannes sich nicht auf das Bußsakrament beziehe, so würde damit das Beichtinstitut seiner göttlichen Grundlage entbehren und zu einer geschichtlichen, darum rein menschlichen Einrichtung in der Kirche herabsinken. Denn sind die an sich klaren Worte Christi bei Johannes nicht vom Bußsakrament zu verstehen, dann ist dies noch viel weniger der Fall bezüglich der Worte der Verheissung bei Matthäus 16, 19 und 18, 18: „Was immer ihr binden — lösen werdet“, die doch noch viel allgemeiner gehalten sind, abgesehen davon, dass letztere Stelle „den Charakter eines redaktionellen Zusatzes“ an sich tragen soll.

Die Ansicht, dass die Worte bei Johannes 20, 23 überhaupt nicht von Christus selbst stammen, sondern nur der Ausdruck jener Auffassung oder Vorstellung sei, die zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums in der Kirche bezüglich der Sündenvergebung herrschte, wird indes in der These, wie sie uns vorliegt, nicht berührt. Es handelt sich hier also einzig um die Frage, ob sich genannte Worte bei Johannes wirklich nicht auf das Bußsakrament, sondern nur auf die Taufe oder gar bloss auf die Predigt des Evangeliums beziehen.

Es ist hier nun nicht der Ort weitläufiger exegetischer Erörterungen. Einige Bemerkungen werden übrigens auch schon genügen, die Unhaltbarkeit genannter Behauptung sowie die Berechtigung ihrer Verwerfung seitens des Syllabus darzutun.

Besagen nämlich jene Worte Christi bei Johannes: „Welchen ihr die Sünden nachlasset“ etc. wesentlich nichts anderes als die Worte bei Matthäus 28, 18: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie“, oder bei Lukas 24, 47 das „Bussepredigen zur Vergebung der Sünden“, mit einem Worte: beziehen sie sich bloss auf die Taufe, so ist die Busse kein Sakrament. Denn nehmen wir auch an, die Apostel oder die vom Geiste Christi geleitete Kirche hätten die Sündenvergebung als einen eignen Ritus von der Taufe getrennt, so ist sie kein Sakrament mehr, weil alsdann die Einsetzung durch Christus selbst fehlt. Übrigens ist es kaum einzusehen, wie die Apostel eine Vollmacht, die Christus nur in der Taufe gehandhabt wissen wollte, auch ausserhalb derselben ausüben konnten. Noch bedenklicher wird die Sache, wenn wir erwägen, dass nach der Auffassung des ganzen Altertums die Taufe nur einmal gespendet werden kann. Die Lösegewalt der Kirche erstreckte sich demnach nur auf die vor, nicht nach der Taufe begangene Sünden! Ferner begreift man nicht, weshalb Christus ausdrücklich betont: Welchen ihr die Sünden behaltet, und bei Verheissung des Bußsakramentes: Was immer ihr binden werdet, falls genannte Worte sich nur auf die Taufe beziehen. Denn das Unterlassen der Taufe wäre doch eben nur „ein in der Sünde Lassen“, nicht aber ein juridischer Akt, ein „Binden“ oder ein die Sünden „Behalten“. Noch ungereimter wird die Sache, wenn man die Worte bei Johannes auf die Busspredigt zur Vergebung der Sünden bezieht. Dabei ist überhaupt nicht einzusehen, worin ein Behalten der Sünde bestehen soll. Etwa in dem Nichtpredigen oder in der Predigt: Euch, den einen, sollen die Sünden vergeben, euch, den anderen, aber behalten bleiben?

Dazu kommt, dass Christus den Worten an seine Apostel bei Johannes vorausschickt: „Wie mich der Vater gesandt

hät, so sende ich euch.“ Nun lesen wir aber nirgends, dass Christus den Gichtbrüchigen, als er ihm die Sünden verzieh, getauft hätte, noch würden die Pharisäer etwas an den Worten: Sei getrost mein Sohn, dir wird das Evangelium gepredigt, so grosses Ärgernis genommen haben. Bezüglich der Tradition verweisen wir auf das schon oben genannte Werk von P. A. Kirsch. Eine ganze Reihe von Vätern (Cyprian, Pacian, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus) haben sich gegenüber der Irrlehre der Montanisten und Novatianer auf die Schriftstelle Joh. 20, 22. 23 für die Gewalt der Kirche auf unbeschränkte Sündenvergebung berufen. Alle diese Erwägungen zeigen, dass die Väter des Konzils von Trient sich mit vollem Recht auf jene Stelle bei ihrer Begründung der Göttlichkeit des Bußsakramentes stützten und dass mit demselben Rechte der Syllabus obige die Göttlichkeit des Sakramentes der Busse negierende modernistische These verworfen hat.

These 48.

Iacobus in sua epistola (V, 14 et 15) non intendit promulgare aliquod sacramentum Christi, sed commendare pium aliquem morem, et si in hoc more forte cernit medium aliquod gratiae id non accipit eo rigore, quo acceperunt theologi qui notionem et numerum sacramentorum statuerunt.

Jakobus beabsichtigt in seinem Briefe (5, 14. 15) keineswegs, irgend ein Sakrament Christi zu verkündigen, sondern will bloss eine fromme Sitte empfehlen, und wenn er vielleicht auch in dieser Sitte ein Gnadenmittel erblickt, so nimmt er dies doch nicht in dem strengen Sinne, in welchem es die Theologen annahmen, welche Begriff und Zahl der Sakramente festgestellt haben.

Gegensatz: Jakobus beabsichtigt in seinem Briefe (5, 14. 15) sehr wohl, ein Sakrament Christi zu verkündigen, und will nicht bloss eine fromme Sitte empfehlen, und erblickt in dieser Sitte nicht etwa nur ein Gnadenmittel, sondern nimmt es in dem strengen Sinne, in welchem es die Theologen annahmen, welche Begriff und Zahl der Sakramente festgestellt haben.

Die Bedeutung obigen verworfenen Satzes ist klar. Es wird in ihm der sakramentale Charakter der hl. Ölung be-

stritten, da er sich nicht aus der Stelle 5, 14 und 15 des Jakobusbriefes, die als einziger Schriftbeweis für denselben gilt, erweisen lasse, sondern in dieser erblicke der hl. Jakobus nur einen frommen Gebrauch, der ja zwar auch von Gnaden begleitet sei, aber nicht ein eigenes Sakrament bilde, wie solches die Theologen annehmen. Loisy, der durch seine modernistischen Anschauungen die Veranlassung zur Verurteilung obiger These gegeben hat, schreibt in seinem Werke „Evangelium und Kirche“ S. 168 f.: „Jesus scheint seinen Jüngern eingeschärft, erlaubt oder durch Beispiel gezeigt zu haben, die Kranken unter begleitenden Gebeten mit Öl zu salben, um sie zu trösten oder gar zu heilen.¹⁾ Das ist alles, was das Evangelium uns vom Sakrament der letzten Ölung berichtet. Die Geschichte dieses Brauches in den ersten christlichen Jahrhunderten ist ziemlich unklar. Die Salbungen mit Öl wurden seit Urzeiten wahrscheinlich stets vorgenommen, jedoch die Anwendung geweihten Öles war sehr verschieden. Die Salbung der in Todesgefahr befindlichen Kranken durch die Hände des Priesters zeichnete sich vor anderen durch ihre besondere Wichtigkeit und ihren feierlicheren Charakter aus. Vom geschichtlichen Standpunkt aus verdankt sie es diesem Umstande, unter die Sakramente gezählt worden zu sein, als man darauf bedacht war, deren auf die Siebenzahl einzurichtendes Verzeichnis aufzustellen.“ Diese seiner Phantasie alle Ehre machenden Aufstellungen ergänzt Loisy durch folgende bestimmte Worte im *Autour d'un petit livre*, p. 251 bezüglich der Stelle des hl. Jakobus: „En tout cas, l'auteur ne manifeste pas l'intention de promulguer un sacrement du Christ, mais de recommander une pieuse coutume; s'il voit dans cet usage un moyen de grâce, il ne l'entend pas avec la même rigueur que les théologiens qui ont fixé la notion et la catalogue des sacraments“. In diesem Satze, der sich vollständig mit obiger These deckt, wird, wie gesagt, direkt die hl. Ölung als eigentliches Sakrament geleugnet, obgleich das Konzil von Trient als Glaubenssatz aufstellt: *Si quis dixerit, extre-*

¹⁾ Vgl. Mark. VI, 13.

nam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus aut figmentum humanum, anathema sit“. ¹⁾ Wie Luther, der den Jakobusbrief eine „ströherne Epistel“ nannte, so bezeichnet auch Loisy die Echtheit desselben heute nicht mehr als so sicher, wie man dies im 16. Jahrhundert annahm. Indes ist nach dem heutigen Stande der Wissenschaft, ganz abgesehen von dem Glauben der Kirche, die Authentizität des Briefes nicht zu bezweifeln. ²⁾

Die betreffende Stelle, um welche es sich in obiger These handelt, lautet wörtlich: „Ist jemand krank unter euch, so rufe er die Priester der Kirche zu sich, und sie sollen über ihn beten und ihn mit Öl salben im Namen des Herrn und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken zum Heile sein, und der Herr wird ihn aufrichten und wenn er Sünden auf sich hat, so werden sie ihm vergeben werden“. In dieser Stelle sind alle Momente eines Sakramentes gegeben; sie enthält Materie, Form, innere Gnadenwirkung und die göttliche Einsetzung. Letztere liegt in dem „In nomine Domini“ direkt ausgesprochen, wenn man die Worte nimmt im Sinne von: „Im Auftrage des Herrn“, oder sie ist wenigstens indirekt eingeschlossen, wenn man diese versteht als „In der Kraft des Herrn“, denn nur Christus selbst war imstande, Sündenvergebung mit einem äusseren sinnlichen Zeichen zu verbinden. Als Typus oder Vorbild dieses Sakramentes bei Jakobus kann die Krankenölung bei Markus (6, 13) dienen, weshalb auch das Tridentinum sagt, dasselbe sei „apud Marcum insinuat“. ³⁾

Es ist in der Tat nicht zu verstehen, wie Loisy in obiger Stelle bei Jakobus nur die Empfehlung einer frommen Sitte sieht, da der Beweis der Sakramentalität in ihr doch so klar ausgesprochen ist, dass man derselben vom Standpunkte einer vorurteilslosen Interpretation schon Gewalt an-

¹⁾ Sess. XIV., extrema unct. can. 1.

²⁾ Vgl. Trenkle, Der Brief des hl. Jakobus, 1894, sowie Kern, De sacramento extremæ unctionis 1907.

³⁾ Sess. XIV., cap. 1.

tun muss, um sie im Sinne „einer frommen Sitte“ erklären zu können. Und welche Gründe kann Loisy für diese seine unkirchliche modernistische Aufstellung beibringen? Auch nicht einen einzigen; seine subjektiven Annahmen oder besser seine rationalistisch-protestantischen Anschauungen bilden seine einzigen Beweise. Dass die ganze Christenheit, sowohl die katholische als auch griechische Kirche — mit Ausnahme des Protestantismus — zu allen Zeiten an den sakramentalen Charakter der Ölung geglaubt und festgehalten hat, eine Tatsache, die sich nur aus der apostolischen Überlieferung erklären lässt, so dass also seine Existenz schon durch den blossen Präskriptionsbeweis historisch gesichert erscheint, kümmert ihn weiter nicht.

Abgesehen von dem unfehlbaren Lehramte der Kirche, das die Krankenölung als eins der sieben Sakramente dogmatisiert hat, existieren für Loisy auch keine patristischen Zeugnisse. Nur einige seien hier erwähnt. Wo z. B. Origenes unter den verschiedenen Mitteln zum Sündennachlass auch das Bußsakrament aufzählt, fährt er im Anschluss daran fort: „Dabei wird auch erfüllt, was der Apostel Jakobus sagt: Ist jemand krank unter euch etc.“¹⁾ Der hl. Chrysostomus führt zum Beweise der Würde und Kraft des Priesterstandes aus der Taufe auch die Vollmacht der sündenvergebenden Krankenölung an: „Nicht nur wenn sie (die Priester) uns wiedergebären (durch die Taufe), sondern auch nach der Wiedergeburt vermögen sie die begangenen Sünden nachzulassen. Ist jemand unter euch krank, heisst es, so rufe er die Priester der Kirche etc.“²⁾ Indem Papst Innocenz I. (401—417) einige ihm vom Bischof Decentius über die letzte Ölung vorgelegten Zweifel löst, schreibt er: „Quod (Jac. V, 14) non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chris-matis perungi possunt, quo ab Episcopo confecto non solum sacerdotibus, sed omnibus uti Christianis licet in sua aut suorum necessitate inungendo. Ceterum illud superfluum

¹⁾ In Lev. hom. II. n. 4.

²⁾ De sacerdotibus, III, 6.

videmus adjectum, ut de Episcopo ambigatur quod presbyteris dictum est, quia Episcopi occupationibus aliis impediti ad omnes languidos ire non possunt. Ceterum si Episcopus aut potest aut dignum ducit aliquem a se visitandum, et benedicere et tangere chrismate sine cunctatione potest, cujus est ipsum chrisma conficere. Nam poenitentibus (sc. publicis) istud infundi non postest, quia genus est sacramenti; nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi?“¹⁾ Hier wird also die Krankenölung ausdrücklich als eins der übrigen Sakramente erklärt.

Doch diese kurze Darstellung wird genügen, um die Berechtigung der Verwerfung obiger These einzusehen. Wer freilich auf dem Standpunkt des „undogmatischen“ Christentums, d. i. des radikalen und liberalen Protestantismus angelangt ist, oder wer etwa glaubt, die Heilige Schrift sei ein vollständiges Lehrbuch des christlichen Glaubens, und der deshalb nur das als Lehre Christi gelten lassen will, was hier als ein im „Evangelium“ mit ausdrücklichen Worten ausgesprochener und fertig entwickelter Lehrsatz fest umschrieben und definiert vorliegt, der wird in ihr überhaupt vergebens einen vollen Beweis für die göttliche Einsetzung und Existenz der Sakramente sowie für so manche andere Glaubenslehren suchen. Wer aber neben der Heiligen Schrift auch die Tradition als Quelle des göttlichen Glaubens und dabei die Kirche als unfehlbare Erklärerin desselben annimmt, dem wird auch die Sakramentalität der letzten Ölung nicht den geringsten Zweifel erregen und die Proskribierung obiger These gerechtfertigt erscheinen.

These 49.

Coena christiana paullatim indolem actionis liturgicae assumente, hi, qui Coenae praeesse consueverant, characterem sacerdotalem acquisiverunt.

Indem das christliche Abendmahl allmählich die Natur einer liturgischen Handlung annahm, erlangten die, welche dem Abendmahl gewöhnlich vorstanden, den priesterlichen Charakter.

¹⁾ Ep. 25. c. 8.

Gegensatz: Weil das christliche Abendmahl nicht allmählich die Natur einer liturgischen Handlung annahm, erlangten auch die, welche dem Abendmahle gewöhnlich vorstanden, nicht erst dadurch den priesterlichen Charakter.

In vorstehender These wird die Entstehung des Priestertums in der Kirche daraus erklärt, dass die christliche Abendmahlsfeier allmählich einen Opfercharakter annahm, so dass diejenigen, welche früher die ordentlichen Vorsteher oder Leiter jenes Abendmahles waren, nun damit auch von selbst als Priester betrachtet wurden. Diese, sagen wir es gleich, häretische Behauptung stellt wiederum Loisy in seinem oben genannten Werke *Autour etc.* (S. 252) auf, indem er wörtlich schreibt: „A mesure que la cène prit le caractère d'un acte liturgique, ceux qui y présidaient d'ordinaire acquirent le caractère de prêtres.“ Ähnliche modernistische Aufstellungen enthält auch sein Werk: *Evangelium und Kirche* (vgl. S. 162 ff.). Hiermit wird nicht bloss die göttliche Einsetzung des eucharistischen Opfers, sondern auch speziell die des Priestertums direkt geleugnet. Dass sowohl die eine als auch die andere Institution in der Kirche auf göttlicher Einsetzung beruht und dies als ausgesprochener Glaubenssatz gilt, braucht für einen gläubigen Katholiken nicht weiter bewiesen zu werden.¹⁾

Obige These stellt die Behauptung auf, das Abendmahl habe sich nach und nach zum Opfer umgestaltet und aus der Vorsteherschaft bei jenem habe sich dann allmählich durch dieselbe Leitung dieses nunmehr liturgischen Aktes auch das Priestertum entwickelt. Trifft die behauptete Voraussetzung für die Entstehung des Priestertums zu? Fällt jene als eine falsche Annahme hinweg, dann ist von selbst damit auch der Schlussfolgerung der Boden entzogen. Denn wo ein Opfer, da auch ein Opferer. Hat es immer ein Opfer in der Kirche gegeben, dann muss stets auch ein Priestertum bestanden haben; ist jenes von Christus eingesetzt, dann muss auch dieses damit göttlicher Einsetzung sein.

¹⁾ Vgl. Conc. Trid., Sess. XIII., De eucharistia, can. 1—2; Sess. XXII., De sacrificio missae, can. 1—2; Sess. XXIII., De ordine, can. 1. 3. 5—6.

Dass wir hier keinen vollständigen Nachweis über die göttliche Einsetzung und Existenz eines Opfers in der Kirche erbringen können, ist selbstverständlich; es muss hierfür auf die grösseren dogmatischen Werke und Monographien verwiesen werden. Für unseren Zweck genügt der kurze Nachweis, dass ein Opfer von Anfang an in der Kirche bestanden und sich deshalb nicht erst aus der Abendmahlsfeier mit der Zeit entwickelt hat.

Wir sehen hier ab von den alttestamentlichen Weissagungen des Opfers, wie es die Kirche im heiligen Messopfer feiert, und beschränken uns auf einige Beweisstellen des Neuen Testaments und der ältesten Patristik. Hat also Christus ein Opfer eingesetzt und sollte dieses Opfer in der Kirche als ständige Einrichtung fortbestehen, so dass es infolgedessen auch ein göttlich eingesetztes, fortdauerndes Priestertum geben muss? Aus den Schriftbeweisen kommen hier besonders in Betracht Matth. 26, 28, wo Christus von dem gesegneten Kelche, den er seinen Aposteln reichte, sagte: „Denn dieser ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden“; dann Markus 14, 24: „Dieser (Kelch) ist mein Blut des Neuen Bundes, welches für viele wird vergossen werden“; ferner Lukas 22, 19, 20: „Dieses ist mein Leib, der für euch dahingegeben wird; dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute, welches für euch vergossen wird“; endlich 1. Kor. 11, 25: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut.“ In allen diesen Stellen wird eine sich gegenwärtig vollziehende opfermässige „Hingabe des Leibes“ und eine „Vergiessung“ des Blutes Christi „zur Vergebung der Sünden“ mit so unzweideutigen und bestimmten Worten ausgesprochen, dass nur derjenige den Opfercharakter der Abendmahlshandlung Christi bestreiten kann, der, entweder durch konfessionelle Rücksichten oder durch Unkenntnis der elementarsten Regeln der Hermeneutik beengt, die jedem Juden der damaligen Zeit geläufigen Opfertermini total verkennt oder verleugnet. Hier helfen keine Ausflüchte, z. B. dass Christus seinen bevorstehenden Opfer-

tod am Kreuze gemeint, ohne dem natürlichen Wortlaute geradezu Gewalt anzutun.

Dass aber das von Christus selbst am Vorabende seines Leidens gefeierte Opfer ein bleibendes Opferinstitut in der Kirche sein sollte, beweisen wieder die eigenen Worte des Herrn: „Tuete dies zu meinem Andenken“ und „Tuete dies, so oft ihr trinken werdet, zu meinem Gedächtnisse.“ Die Opferidee liegt so tief im Menschen, dass es nicht bloss bei den Juden im Alten Bunde Opfer gegeben, sondern auch bei allen heidnischen Völkern. Das Opfer bildete immer und überall den Kern der Gottesverehrung. Christus war gekommen, „das Gesetz und die Propheten zu vervollkommen“ und musste deshalb auch in der Religion der Vollkommenheit ein vollkommenes Opfer als bleibende Einrichtung der Gottesverehrung einsetzen. Dieses hat er tatsächlich getan, indem er eine Opferhandlung einführte, in welcher er sich selbst mit seinem Leibe und Blute für immer seiner Kirche als Opfergabe darbot und dadurch das Opfer am Kreuze für alle Zeiten und an allen Orten nicht bloss symbolisch, sondern auch realiter vergegenwärtigte.

Sollte aber nach dem ausdrücklichen Willen Christi die Opferung seines Leibes und Blutes eine dauernde Institution in der Kirche, das immerwährende Opfer des Neuen Bundes sein, dann setzt diese Einrichtung von selbst ein besonderes Priestertum voraus, das von jener Einsetzung dieses Opfers an bis zum Ende der Zeiten sich fortpflanzen musste. Deshalb hat es tatsächlich auch stets in der Kirche wie ein Opfer (Messopfer), so ein Priestertum gegeben. Selbst Harnack, dessen gelehriger Schüler ja Loisy ist, gesteht zu, dass vom Zeitalter des hl. Cyprian († 258) an die Eucharistie als wahres Opfer gegolten habe.¹⁾ Es ist daher nicht nötig, von dieser Zeit abwärts aus der zahlreichen patristischen Literatur einzelne Belegstellen für die Existenz des Messopfers bzw. eines Priestertums anzuführen. Aber auch über diese Zeit hinauf bis ins aposto-

1) Dogmengesch. 3. Aufl. 1. Bd., S. 428 ff.

lische Zeitalter hinein lässt sich beides als eine bestehende Einrichtung in der Kirche erweisen. Ausser den Katakombendarstellungen und ältesten Vätersprüchen kommen hier besonders die ältesten Messliturgien in Betracht, die sich bis ins erste Jahrhundert zurückverfolgen lassen; nach einigen Forschern fällt dieser Opferritus in seinen wesentlichsten Grundzügen sogar mit jenem zusammen, dessen sich Christus selbst beim letzten Abendmahle bedient hatte.¹⁾ Eine reiche Literatur findet sich hierüber bei Pohle, Lehrbuch der kath. Dogmatik, 3. Bd. S. 340 f. verzeichnet.

Von den geradezu zahllosen patristischen Bezeugungen für die Existenz des christlichen Abendmahles als „liturgische Handlung“ oder des sog. Messopfers bis zurück in die Zeit des Urchristentums seien nur einige der apostolischen Tradition erwähnt. In der 1883 wieder aufgefundenen „Didache“ oder Lehre der zwölf Apostel, deren Ursprung in das Ende des ersten Jahrhunderts, wahrscheinlich sogar noch in die Zeit vor Zerstörung Jerusalems fällt, wird das in der Gemeinde gefeierte eucharistische Mahl ausdrücklich als jenes von Malachias geweissagte unblutige Opfer bezeichnet: „Am Sonntage zusammenkommend brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr euer Sünden bekannt habt, damit rein sei euer Opfer (θυσία ὑμῶν). Wer immer aber mit seinem Nächsten in Unfrieden lebt, der komme mit euch nicht zusammen, bis dass sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht befleckt werde; denn dies ist das vom Herrn geweissagte (Opfer): Allerorten und allezeit bringet mir dar ein reines Opfer, da ich der grosse König bin, spricht der Herr und wunderbar ist mein Name unter den Völkern.“²⁾ Der Apostelschüler Ignatius von Antiochien († 107) bezeichnet das eucharistische Fleisch und Blut des Herrn wiederholt als Opfer und vergleicht die Einheit des hierarchischen Priestertums mit der des christlichen Altares: „Es gibt nur ein Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und

¹⁾ Vgl. Bickell in der Innsbr. Zeitschrift f. kath. Theologie 1880, S. 90 ff.

²⁾ C. 14.

einen Kelch zur Einigung mit seinem Blute, einen Altar wie auch einen Bischof mit der Priesterschaft und den Diakonen.“¹⁾ Wer nicht innerhalb des Altars ist, der wird beraubt des Brotes Gottes.“²⁾

Doch wir müssen, wie gesagt, bezüglich weiterer Be-
weise aus der patristischen Literatur auf die grösseren dog-
matischen Werke verweisen. Für unseren Zweck genügt
schon diese kurze Zitierung, um daraus zu ersehen, wie
grundlos die Behauptung obiger These ist, dass erst all-
mählich das christliche Abendmahl die Natur einer litur-
gischen Handlung angenommen und deshalb auch erst nach
und nach die Vorsteher jenes Abendmahles priesterlichen
Charakter erlangt hätten. Nicht durch einen einzigen halt-
baren Beweis kann diese vage modernistische Hypothese be-
gründet werden. Nein, das Gegenteil ist nach der Heiligen
Schrift und den ältesten Zeugnissen des Urchristentums der
Fall. Christus selbst hat die hl. Eucharistie beim letzten
Abendmahle als Opfer eingesetzt, das in der Kirche als
liturgische Einrichtung fort dauern sollte, und deshalb musste
bezw. hat es auch stets Opferer oder Priester gegeben,
die jenes Opfer darzubringen den Auftrag und die Gewalt
besaßen. Obige häretische These ist, wie erwähnt, weiter
nichts, als eine Behauptung, die jeder historischen Stütze
entbehrt, weshalb sie denn auch durch den Syllabus verurteilt
worden ist.

These 50.

*Seniores qui in christianorum coetibus invigilandi munere
fungebantur, instituti sunt ab Apostolis presbyteri aut episcopi
ad providendum necessariae crescentium communitatum ordi-
nationi, non proprie ad perpetuandam missionem et potestatem
Apostolicam.*

Die Ältesten, die in den Versammlungen der Christen ein Aufsichts-
amt ausübten, wurden von den Aposteln als Presbyter oder Bischöfe ein-
gesetzt zur Wahrung der notwendigen Ordnung in den anwachsenden Ge-
meinden, nicht eigentlich um die Sendung und die Gewalt der Apostel
fort dauern zu lassen.

¹⁾ Ep. ad Philad. 4.

²⁾ Ep. ad Ephes. 5.

Gegensatz: Die Ältesten, die in den Versammlungen der Christen ein Aufsichtsamt ausübten, wurden von den Aposteln als Presbyter oder Bischöfe eingesetzt nicht so sehr zur Wahrung der notwendigen Ordnung in den anwachsenden Gemeinden, sondern eigentlich um die Sendung und die Gewalt der Apostel fort dauern zu lassen.

Obige These ist wieder eine aus der liberalen protestantischen Theologie herübergenommene Behauptung Loisy's. Wörtlich schreibt dieser in seinem oft genannten Werke „Autour d'un petit livre“, p. 253: „Les anciens, qui exerçaient dans les assemblées chrétiennes les fonctions de surveillants, ont été institués de même par les apôtres, pour satisfaire à la nécessité d'une organisation dans les communautés, non précisément pour perpétuer la mission et les pouvoirs apostoliques.“ Ähnliche Gedankengänge finden sich auch im „Evangélium und Kirche“, so z. B. S. 162 f. Im kondemnierten Satze des Syllabus wird also behauptet, dass die Presbyter oder Episkopen (Bischöfe) — die Unterscheidung zwischen Bischof und Presbyter gehört nach Loisy erst der späteren Zeit an, beide Begriffe sind also ursprünglich gleich — zwar bestellt seien von den Aposteln zur Wahrung der notwendigen Ordnung in den grösseren Gemeinden, nicht aber als ihre wirklichen Nachfolger im apostolischen Amte.

Damit wird die göttliche Einsetzung des Episkopats in der Kirche geleugnet. Denn sind die Bischöfe von den Aposteln nur zur Aufrechterhaltung der äusseren Ordnung in den christlichen Gemeinden bestellt, so dass sie also keine eigentliche von Christus angeordnete Sendung und Gewalt, deren sich die Apostel erfreuten, übertragen erhielten, dann sind auch heute nicht die Bischöfe in Wahrheit Nachfolger der Apostel, üben demnach apostolische Gewalten aus, die sie gar nicht kraft göttlichen Rechtes, sondern bloss auf Grund historischer Entwicklung besitzen. Von den apostolischen Zeiten an wurden die „Bischöfe“ als die eigentlichen Träger der apostolischen Gewalten und deshalb als die wahren und wirklichen Nachfolger der Apostel betrachtet, und nun kommt ein Loisy als andächtiger Nachbeter eines Harnack und anderer protestantischen Theologen und stellt die durch nichts bewiesene kühne Behauptung auf, die gesamte Christenheit

des Morgen- und Abendlandes — mit Ausnahme des Protestantismus und weniger anderer kleinen Sekten — habe sich bis heute geirrt, indem sie fälschlich annähme, dass die Männer, die unter dem Namen von „Presbytern“ oder „Bischöfen“ an der Spitze der ersten christlichen Gemeinden standen und die dann in den späteren Bischöfen der Diözesen ihre Nachfolger erhielten, den Aposteln sukzediert seien.

Diese die ganze göttliche Hierarchie der Kirche untergrabende modernistische Behauptung steht nicht nur mit dem einhelligen Glauben aller christlichen Zeiten und mit der ausgesprochenen katholischen Lehre in direktem Widerspruch, sondern widerstreitet auch der Geschichte, die gerade das Gegenteil lehrt, weshalb auch die Verwerfung derselben durch den Syllabus vollkommen gerechtfertigt erscheint.

Gehen wir kurz auf die Sache selbst ein. Zunächst ist die Bezeichnung „Presbyter oder Bischöfe“, als ob unter beiden Namen dieselbe Sache zu verstehen sei, durchaus falsch. Sprachlich freilich können sowohl Bischöfe als auch Presbyter mit den nämlichen Ausdrücken bezeichnet werden, weil presbyter „Ältester“, d. i. der an Ansehen, Würde und Autorität in der Gemeinde Hervorragendste, und episcopus „Aufseher“, d. i. Leiter, Vorsteher der Gemeinde bedeutet, und deshalb sind auch in der Tat beide Bezeichnungen in den ersten Zeiten sprachlich nicht immer strenge geschieden worden. Jedoch kann nicht aus dem Sprachgebrauche allein auf den Inhalt oder das Wesen einer Sache geschlossen werden. Wird ja doch selbst Christus „Bischof“¹⁾ und „Apostel“²⁾ genannt. Paulus nennt den Andronikus und Junias „Apostel“³⁾ und sich selbst „Diakon“.⁴⁾ Johannes bezeichnet sich als „Presbyter“⁵⁾ und Petrus sich als „Kronpresbyter“.⁶⁾ Wenn aber auch der Sprachgebrauch sich für bestimmte Ämter im ersten Jahrhundert, wie das so natürlich ist, noch

1) 1. Petr. 2, 25.

2) Hebr. 3, 1.

3) Röm. 16, 7.

4) 1. Kor. 3, 5; 2. Kor. 3, 6.

5) 2. Joh. 1; 3. Joh. 1.

6) 1. Petr. 5, 1.

nicht genau fixiert hatte, so bestand doch inhaltlich ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken „episcopus“ und „presbyter“, wie das schon aus Stellen der apostolischen Literatur deutlich hervorgeht, indem die Väter jener Periode die bischöfliche Würde vor der des Presbyters eigens hervorheben und nur die Bischöfe als die alleinigen Nachfolger der Apostel feiern. So unterscheidet Klemens von Rom¹⁾ den ἀρχιερέυς und die ἱερεῖς, und welche Bedeutung diese zunächst dem Alten Testamente entlehnten Begriffe haben, geht aus den Briefen des hl. Ignatius hervor, welche als kirchliche Vorsteher „Bischöfe“ und „Priester“ nennen und die an beide sich knüpfenden Ämter zugleich näher bestimmen. Wer weiteres über diesen Punkt wünscht, der lese darüber im Kirchenrecht von Georg Philipps 1. Bd. S. 202 ff. nach.²⁾ Die Behauptung, Presbyter und Bischof seien verschiedene Bezeichnungen für ein und dasselbe Amt, so dass inhaltlich kein Unterschied zwischen beiden bestehe, ist eine durch nichts bewiesene Hypothese des Protestantismus, der natürlich, da er die göttliche Einsetzung des Episkopats in der Kirche leugnen muss, das grösste Interesse daran hat, dass „Bischöfe“ in der alten Kirche weiter nichts als „Presbyter“, Älteste, gewesen seien, die die Kirche selbst nicht für Nachfolger der Apostel, d. h. mit apostolischen Vollmachten betraute kirchliche Vorsteher gehalten habe. Die Frage sodann, ob die „Bischöfe“ welche von Anfang an als Leiter oder Vorsteher an der Spitze der christlichen Gemeinden standen und deren Gesamtheit als „der Episkopat“ der Kirche bezeichnet wird, Träger der apostolischen Gewalten, also eigentliche und wirkliche Nachfolger der Apostel seien, so dass in ihnen die göttliche „Sendung und Gewalt der Apostel fort dauert“, ist unschwer zu beantworten.

Dass Christus überhaupt ein Apostolat, d. i. die Summe der den Aposteln verliehenen Gewalten bezw. das ihnen zustehende Amt selbst in der Kirche gegründet habe, wird in obiger

¹⁾ 40, 6.

²⁾ Vgl. besond. H. Bruders S. J., Verfassung der Kirche etc. 1903, S. 105 f.

These nicht bestritten; geleugnet wird, es sei der Episkopat, d. h. die Gesamtheit der Bischöfe, in dieses Apostolat eingerückt oder in dem Episkopat der katholischen Kirche dauere das Apostolat oder das Amt der Apostel fort. Danach wären also die Bischöfe keine wirklichen Nachfolger der Apostel, keine Träger oder Organe der apostolischen Gewalten und deshalb wäre ihre Sendung keine auf göttlichem Rechte beruhende. Da, wie auch obige These nicht in Abrede stellt, Christus ein besonderes Apostolat in der Kirche gegründet hat, indem er aus der Zahl seiner Jünger zwölf wählte und ihnen unmittelbar vor seiner Himmelfahrt dieselbe göttliche Sendung, die er selbst besass und ausübte, erteilte, also ein besonderes Amt gegründet, so muss man denn doch daraus auch schliessen, dass dieses apostolische Amt, das für die Kirche, also für alle Zeiten eingesetzt ist, zu allen Zeiten auch Träger und Organe zur Ausübung besitzen müsse. Denn hat Christus tatsächlich den Apostolat in der Kirche gegründet, so bildet dieser doch einen wesentlichen Bestandteil in ihrer Verfassung,¹⁾ und deshalb eine notwendige, unabänderliche und bleibende Einrichtung derselben.

Wo lebt nun aber dieses Apostelamt in der Kirche tatsächlich fort, bezw. wo besitzt dieses seine rechtmässigen Träger und Organe? Diese können der Natur der Sache nach keine anderen sein, als diejenigen Männer in der Kirche, die in die Stelle derjenigen eingerückt sind, welche die ersten Inhaber des Apostolats waren und die wie diese das in ihm enthaltene Lehr-, Priester- und Hirtenamt ausübten und so die zu allen Zeiten fortlebenden Apostel darstellten, oder mit anderen Worten: die Träger dieses Apostelamtes sind die rechtmässigen Amtsnachfolger der Apostel. Als solche galten und gelten aber nicht bloss der Kirchenlehre,²⁾ sondern auch der Geschichte gemäss die Bischöfe; in ihnen allein „dauert die Sendung und die Gewalt der Apostel fort.“ Dass die Bischöfe tatsächlich die eigentlichen und alleinigen Amtsnachfolger der Apostel sind, geht klar aus der Heiligen

¹⁾ Vgl. Eph. 4, 11—13; Röm. 10, 14 ff.; Apgsch. 20, 28.

²⁾ Trid., Sess. XXIII. c. 4.

Schrift hervor, und die ganze Tradition sowie die Geschichte der Kirche bezeugen dies unwiderlegbar.

Zunächst steht fest, dass die Apostel selbst sich Amtsgenossen annahmen, so den Paulus und Barnabas.¹⁾ Paulus überträgt wieder dem Timotheus zu Ephesus und dem Titus in Kreta mittelst einer besonderen Weihe²⁾ die im Apostelamte liegenden Befugnisse, wie die Weihegewalt,³⁾ die Lehrgewalt,⁴⁾ die gesetzgebende und richterliche Gewalt,⁵⁾ und zwar über seinen Tod hinaus.⁶⁾ Nicht nur ist die apostolische Einsetzung vieler Bischöfe völlig gewiss, sondern den Häretikern gegenüber, welche die Notwendigkeit der Fortdauer des Episkopats nicht ableugnen konnten, berufen sich die Kirchenväter auf die Reihenfolge der Bischöfe einzelner Kirchen, die sie bis auf die Einsetzung durch die Apostel zurückführen.⁷⁾ Hören wir, was in dieser Beziehung Phillips⁸⁾ schreibt: „Als Bischöfe der ältesten apostolischen Zeit erscheinen ausser Jakobus von Jerusalem, dem Theadelphnen; Titus auf Kreta, dem Paulus aufgibt, überall in den Städten der Insel Presbyter einzusetzen,⁹⁾ und Timotheus zu Ephesus, dem derselbe Apostel vorschreibt,¹⁰⁾ wie er sich bei Klagen, die bei ihm gegen Presbyter vorgebracht würden, zu verhalten habe. Sodann erscheinen als Bischöfe: die Vorsteher der Gemeinden, welche Paulus nach Milet beruft,¹¹⁾ ferner Epaphrodit als Bischof von Philippi, sowie auch wohl jener Diotrophes, dessen Johannes in seinem Briefe erwähnt;¹²⁾ ferner die Vorsteher der sieben kleinasiatischen

1) Apgsch. 13, 1—4.

2) 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6.

3) 1. Tim. 22; 2. Tim. 1, 6; Tit. 1, 4—9.

4) 1. Tim. 1, 3 ff.; 4, 6; 2. Tim. 2, 2; Tit. 2, 1 ff.

5) 1. Tim. 4, 11; 5, 1—7; 4, 13; 5, 19—21; 2. Tim. 4, 2; Tit. 1, 5; 2, 1—15.

6) 2. Tim. 4, 6; 1. Tim. 6, 14.

7) Tertull., *De praescr. c.* 32; Iren., *Adv. haeres.* IV 33. n. 8.

8) Kirchenrecht, 1. Bd. S. 196 ff.

9) Tit. 1, 5.

10) 1. Tim. V, 17.

11) Apgsch. 20. 17 sqq.

12) 3. Joh. 9 und 10.

Gemeinden, die er in der Apokalypse als Angeli bezeichnet, ebenso der von ihm eingesetzte Polykarp von Smyrna, dann Linus, der erste Erbe des Primates, nicht minder Markus, als Nachfolger Petri auf dem bischöflichen Stuhle zu Alexandrien, Evodius in gleicher Eigenschaft zu Antiochien. Ihm folgt Ignatius, der in seinen Schriften die schlagendsten Zeugnisse für die hohe Bedeutung der Bischöfe als Nachfolger, aber auch als der einzigen und alleinigen Nachfolger der Apostel ablegt. Neben ihm ist unter den Kirchenvätern, die überhaupt von den grossartigsten Vorstellungen von der Würde des Episkopates durchdrungen sind, Clemens von Rom Gewähr, dass an der Spitze der Gemeinden nur ein Bischof in jener Bedeutung dastand; nach ihm Clemens von Alexandrien, Irenäus, Cyprian und Hieronymus, der mit Chrysostomus das Ordinationsrecht als dasjenige bezeichnet, welches dem Bischöfe, den er im Verhältnisse zu den Presbytern den Vater nennt, ganz ausschliesslich zustehe.“

Von den frühesten Zeiten an werden deshalb die Bischöfe die alleinigen Vorsteher der Kirchen genannt und allgemein als Nachfolger der Apostel bezeichnet und verehrt.¹⁾ Ja, weil die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind, bezeichnet sie das Altertum geradezu als „apostoli“. Wenn das Apostolat eine wesentliche Einrichtung in Christi Kirche war, wie ja obige These nicht bestreitet, und deshalb fortbestehen musste mit und in der Kirche, man aber nicht zugeben will, dass der Episkopat, wie er von Anfang an in der Kirche bestand, dem Apostolat sukzedierte, so kann man mit Recht fragen: welches sind denn die Nachfolger der Apostel im Amte, wenn es nicht die Bischöfe waren? Tatsächlich sind von den Zeiten der Apostel an nur diese als solche betrachtet worden und zwar wurden sie nicht als Produkt menschlicher Weisheit oder bloss als Resultat der natürlichen Entwicklung äusserer Verhältnisse, als Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung angesehen, sondern als eine not-

¹⁾ Vgl. Ignat. ep. ad Eph. 6; ad Magnes. 6; ad Trall. 2. 3; ad Philipp. 1. 3; ad Smyrn. 8; Clem. ep. ad Corinth. I. c. 14.

wendige göttliche Institution in der Kirche gemäss den Worten des hl. Paulus: „Euch hat der heilige Geist als Bischöfe bestellt, die Kirche Gottes zu regieren, die er sich mit seinem Blute erworben hat.“¹⁾

Es gehört in der That schon eine gute Portion von Kühnheit oder besser Keckheit dazu, mit Hypothesen, wie die obige ist, an die Öffentlichkeit zu treten, mit denen man die göttliche Einsetzung des Episkopats bezw die Sukzession desselben im Apostolat nach protestantischem Muster zu umgehen sucht. Ist der Episkopat nur das Resultat der eigentümlichen Verhältnisse, wie obiger Satz annimmt, wie ist es möglich, dass die verschiedensten Länder das gleiche Resultat hervorbrachten und zwar, da gegen Ende des ersten Jahrhunderts der Episkopat bereits als fertige und allgemein anerkannte göttliche Einrichtung in der ganzen Kirche, der morgenländischen sowohl als auch abendländischen, unwidersprochenermassen dasteht, in ein und derselben Zeit? Und wenn Usurpation, Überhebung der einzelnen „Presbyter“ als blosse Aufsichts- oder Ordnungsorgane der Gemeinden für die Ursache der Entstehung des Episkopats angenommen wird, so hätte dieses unrechtmässige Streben und diese Anmassung höherer, ja apostolischer Gewalten fast zu gleicher Zeit und an allen Orten den gleichen Erfolg davongetragen und das alles ohne Kampf und ohne Widerstand seitens der Gemeinden oder ihrer Presbyterien? Und wie hat dies alles stattfinden können, ohne dass die Geschichte davon auch nur Erwähnung tut? Wer die Hypothese aufstellt, der Episkopat sei nur ein Resultat rein geschichtlicher Entwicklung, der muss auch alle diese Fragen beantworten. Wer eine Behauptung in die Welt schickt, muss dieselbe denn doch auch beweisen! Heilige Schrift, Tradition und Geschichte bezeugen gleichmässig, dass jene Männer, die von den Aposteln an die Spitze der Gemeinden gestellt wurden, nicht bloss das Amt erhalten hatten, die notwendige Ordnung in den Gemeinden zu wahren, sondern eingesetzt waren, um in ihnen die

¹⁾ Apgsch. 20, 28.

apostolische Sendung und Gewalt, wie sie Christus in seiner Kirche eingerichtet hatte, fort dauern zu lassen. Mit Recht hat deshalb, wie gesagt, der Syllabus obige durch nichts bewiesene, echt modernistische These proskribiert.'

These 51.

Matrimonium non potuit evadere sacramentum novae legis nisi serius in Ecclesia; siquidem ut matrimonium pro sacramento haberetur necesse erat ut praecederet plena doctrinae de gratia et sacramentis theologica explicatio.

Die Ehe konnte ein Sakrament des Neuen Bundes erst spät in der Kirche werden; damit nämlich die Ehe für ein Sakrament gehalten werden konnte, musste erst die vollständige Auseinandersetzung der theologischen Lehre über Gnade und Sakramente vorausgehen.

Gegensatz: Die Ehe ist ein Sakrament des Neuen Bundes nicht erst spät in der Kirche geworden; damit nämlich die Ehe für ein Sakrament gehalten werden konnte, brauchte nicht erst die vollständige Auseinandersetzung der theologischen Lehre über Gnade und Sakramente voranzugehen.

Vorstehende proskribierte These ist unschwer zu verstehen, zumal wenn der Sinn des Autors, der sie aufgestellt hat, zu Rate gezogen wird. Es ist wieder Loisy, dessen oft zitiertem Werke „Autour etc.“ S. 255 sie entlehnt ist. Dieser behauptet nämlich folgendes: „Die Ehe hat erst zu einem Sakramente werden können nach der Auferstehung des Erlösers. Es ist nämlich gerade das, was das Konzil von Trient betont, indem es sagt, dass Christus durch sein Leiden die Gnade, welche aus der Ehe ein Sakrament macht, verdient hat und was die Kirche mit Recht als das betrachtet, was die christliche Ehe über die ‚alten Ehen‘ erhebt. Hier ist der Berührungspunkt mit dem Leben Jesu ein sehr wirklicher und direkter: Jesus hat die Ehe für unauflösbar erklärt. Aber es ist nötig zu wiederholen, dass die Betrachtung der Ehe als Sakrament die ganze Entwicklung der Gnaden- und Sakramentenlehre voraussetzt.“

Danach konnte bzw. ist also die Ehe erst dann für ein Sakrament gehalten worden, als die Entwicklung der Lehre über die Gnade und Sakramente unter den Theologen

in der Kirche zum Abschluss gebracht war. Der sakramentale Charakter bestehe ja eben darin, dass Christus zur „alten“ d. i. naturrechtlichen Ehe eine besondere Gnade hinzugefügt hat. Ohne bestimmte Kenntniss des Wesens der Gnade und der Sakramente aber konnte die Sakramentalität der Ehe nicht erkannt werden; über beides bestand jedoch in der Lehre der Kirche kein sicheres oder abgeschlossenes Urteil; erst nach Beendigung der Kontroversen, Unsicherheiten und Streitigkeiten über diese Fragen war es möglich, die Sakramentalität der Ehe zu erkennen und festzulegen, speziell ihre Unauflöslichkeit hieraus zu folgern. Danach hat sich die Ehe als Sakrament erst im Verlaufe der Zeit entwickelt; dieselbe beruht also nicht auf göttlichem Recht, sondern ist historischen Ursprungs.

Ähnliche Aufstellungen macht Loisy auch in seinem Werke *Evangelium und Kirche*, wo er z. B. S. 169 schreibt: „Christus hat die Monogamie als eine göttliche Einrichtung erkannt und die eheliche Vereinigung als unlöslich erklärt: das ist im Evangelium das ganze Sakrament der Ehe“. Es wäre, um die Falschheit obiger These, welche die göttliche Einsetzung der Ehe als Sakrament leugnet, nachzuweisen, demnach darzutun, dass der Eheschliessungsakt bezw. die Ehe selbst als ein wahres Sakrament des Neuen Bundes von Anfang der Kirche an betrachtet wurde. Der sakramentale Charakter der Ehe und deshalb ihre göttliche Einsetzung steht für den gläubigen Katholiken dogmatisch fest, da das kirchliche Lehramt auf dem Konzil von Trient die Sakramentalität der Ehe ausdrücklich ausgesprochen hat. „Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum neque gratiam conferre, anathema sit.“¹⁾

Den Beweis im einzelnen für die Sakramentalität der Ehe zu führen, ist Sache der Dogmatik. Wir können hier nur einige Andeutungen geben, aus denen indes genügend die Unrichtigkeit obiger These, wonach sich „erst spät“

¹⁾ Sess. XXIV. c. 1.

die Ehe als Sakrament in der Kirche entwickelt habe, hervorgeht. Entscheidend ist die bekannte Stelle des hl. Paulus im Briefe an die Epheser,¹⁾ wo die christliche Ehe, die paradiesische Einsetzung der Ehe und die Verbindung Christi mit der Kirche in ein inneres Verhältnis zu einander gebracht werden. Was dort von der paradiesischen Ehe gesagt wird, ist unmittelbar auf die christliche Ehe und die Kirche übertragen. Das setzt aber die innigste Beziehung dieser drei Verbindungen voraus. Diese Beziehung nun, die in dem hl. Zeichen, dem Mysterium (sacramentum) liegt, gibt der hl. Paulus selbst an. Die paradiesische wie die christliche Ehe sind nach ihm Bilder, die auf die Vermählung Christi mit seiner Kirche gehen. Rein äusserlich aufeinander bezogene Bilder können sie nicht sein. Es muss eine innere Übereinstimmung bestehen, sonst hätten wir bei einer rein äusserlichen Typik eher ein rabbinistisches oder rabulistisches Kunststück der Exegese, als eine des grossen Apostels würdige Konklusion. Die Schlussfolgerungen sind aber von eminent praktischer Bedeutung. Liebe, volle Hingabe und eheliche Unterwürfigkeit sind aus jener Übereinstimmung von christlicher Ehe und Vermählung Christi mit der Kirche gefolgert; so wichtige, fundamentale Pflichten werden aber durch ein leeres Bild schlecht begründet. Von einem „magnum sacramentum“, wie der Apostel die eheliche Verbindung unter Christen nennt, könnte erst recht nicht die Rede sein. Diese Abbildung oder Typik ist ja von Gott selbst gesetzt. Gottes Bilder sind keine blossen Schattenbilder oder inhaltslose Symbole, sondern reale, inhaltreiche Darstellungen. Die realen Symbole des Neuen Testaments sind die Sakramente, wirksame Zeichen der Gnade. Die christliche Ehe bezeichnet nach dem Apostel die Verbindung Christi mit seiner Braut, der Kirche. Diese innige Verbindung kommt nur dadurch zustande, dass den Mitgliedern der Kirche die Gnade eingegossen wird. Wenn aber die Ehe ein reales Abbild der Vermählung Christi mit der Kirche ist, dann muss

¹⁾ 5, 22—32.

innere Ähnlichkeit bestehen; das eheliche Verhältniß muss deshalb ebenso auf Gnade und von der Gnade geadelten Liebe gegründet sein, wie die Vermählung Christi mit der Kirche.

Dieses gnadenreiche Verhältniß zwischen Mann und Frau ist denn auch der Grund, weshalb die hl. Väter die Erhabenheit der Ehe des Neuen Bundes mit den grössten Lobsprüchen feiern. Sie leiten diese erhabene Würde der christlichen Ehe ab aus ihrer Einsetzung im Paradiese, und da diese Ehe von Christus in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt sei, feiern sie dieselbe als gnadenreiches, grosses Geheimnis, das die gnadenreiche, geheimnisvolle Verbindung Christi mit der Kirche versinnbildete.¹⁾ Wie Christus ferner durch seine Taufe den Jordan geheiligt und zum gnadenspendenden Taufwasser gemacht, so habe er die Ehe durch sein Erscheinen bei der Hochzeit zu Kana geheiligt. Alles, was Schrift und Väter über die Heiligkeit und Heilighaltung, sowie über die Stellung der Ehe im Reiche Christi sagen, findet seine Würdigung, seine hinreichende Begründung nur in der Voraussetzung ihrer sakramentalen Würde und Wirksamkeit, auf welche ebenso die ältesten Trauungsriten sowohl der morgenländischen als auch abendländischen Kirche hinweisen, wie denn sämtliche Häretiker aller Zeiten bis auf den Protestantismus mit der Siebenzahl der Sakramente auch die Sakramentalität der Ehe bekannten.

War es ja doch von vornherein anzunehmen, dass Christus als Wiederhersteller der menschlichen Natur und als Vollender des mosaischen Gesetzes die für Kirche und Staat, wie für Familie und Individuum so hochwichtige Institution der Ehe in die Gnadenordnung erheben und mit sakramentaler Wirksamkeit ausstatten würde. Gerade auf dem Gebiete des Geschlechtslebens hatte der Sündenfall überall die massloseste und unheilvollste Zerrüttung, speziell in ehelicher Beziehung, herbeigeführt. „Wo aber die Sünde

¹⁾ Vgl. Tertull., De exhort. cast. c. 5; De monogam. 5; De jejun. 5; Ambros. in ep. synod. ad Sir. n. 3.

sich häufte,“ wie der Apostel sagt,¹⁾ „war überreich auch die Gnade durch Jesus Christus“. Es bedurfte eines grossen Sakramentes, einer mächtigen anhaltenden Gnadenkraft, um das gesunkene eheliche Verhältnis des Menschengeschlechts nicht allein zu seiner paradiesischen Reinheit zurückzuführen, sondern auch um den ehelichen Bund zu einem Abbilde des göttlichen Bundes Christi mit seiner Kirche zu machen. Die zwei tiefen Wunden, an denen die nichtsakramentale Ehe fast überall schwer litt, waren Polygamie und Ehescheidung. Diese Wunden, die im Evangelium speziell hervorgehoben werden, konnte Christus nur dadurch heilen, dass er das Eheband oder Eheverhältnis durch besondere und bleibende Gnadenfruchtbarkeit oder Gnadenspende auszeichnete, da die Einheit und die Untrennbarkeit der ehelichen Lebensgemeinschaft eine beständige und kräftige Gnadenhilfe, wie sie in der christlichen Heilsökonomie an die Sakramente geknüpft ist, fordert bzw. zur Voraussetzung hat. Deshalb lebten die Christen von jeher in der Überzeugung und dem Bewusstsein der Erhabenheit und Würde der christlichen Ehe gegenüber der heidnischen und hielten sie für eine gnadenspendende, heilige und heiligende Verbindung, die als ewiger Bund selbst über den Tod hinausgehe.

Und doch soll nach obiger These diese Auffassung von der Ehe „erst spät“ in der Kirche Platz gegriffen und sich zum Glauben eines Sakramentes verdichtet haben! Und warum? „Weil erst die vollständige theologische Auseinandersetzung der Lehre über Gnade und Sakramente unter den Theologen abgeschlossen sein musste!“ Eine derartige Aufstellung ist denn doch so wenig begründet, dass sie nicht einmal den Schein der Wissenschaftlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann. Sie widerspricht sowohl der Geschichte als auch den theologischen Fundamentalsätzen über Ursprung und Entwicklung eines Glaubenssatzes. Als ob überhaupt erst dann die Sakramente aufgekommen seien bzw. anerkannt worden wären, als die theologische Wissenschaft eine

¹⁾ Röm. 5, 21.

bestimmte und sichere Theorie über die Gnade und ihre Wirksamkeit fertiggestellt und alle Kontroversen in dieser Beziehung gelöst hatte! Nein, die Kirche hat ihren Glauben und ihre Lehre über die Sakramentalität der Ehe nicht „erst spät“ aus der theologischen Wissenschaft geschöpft, sondern umgekehrt, letztere hat nur das entwickelt und zu begründen gesucht, was jene längst als Lehre und Einrichtung Christi im depositum fidei besass und bewahrte. Gnade und Sakrament hängen in ihrer Existenz und Wirksamkeit nicht ab von geringeren oder grösseren theologisch-wissenschaftlichen Kenntnissen, sondern bilden nur Objekte oder Voraussetzungen für die menschliche Forschung oder Wissenschaft. Deshalb brauchte auch nicht erst, wie obige These behauptet, die vollständige theologische Auseinandersetzung über die Gnade und die Sakramente abgeschlossen zu sein, ehe die Ehe ein Sakrament in der Kirche werden konnte. Im Gegenteile konnte eine „theologische Auseinandersetzung“ über Gnade und Sakramente nur geschehen, wenn und insoweit beide als göttliche Lehren oder Einrichtungen in der Kirche in ihrer Wirklichkeit und Tatsächlichkeit vorhanden waren, weshalb denn auch durch den Syllabus obiger Satz, der die Sache geradezu auf den Kopf stellt, proskribiert worden ist.

These 52.

Alienum fuit a mente Christi Ecclesiam constituere veluti societatem super terram per longam saeculorum seriem duraturam; quin imo in mente Christi regnum coeli una cum fine mundi iamiam adventurum erat.

Es lag nicht im Sinne Christi, die Kirche einzusetzen als eine Gemeinschaft, die auf Erden lange Jahrhunderte hindurch bestehen sollte; vielmehr war sie nach der Absicht Christi ein himmlisches Reich, das gleichzeitig mit dem Untergange der Welt kommen sollte.

Gegensatz: Es lag im Sinne Christi, die Kirche einzusetzen als eine Gemeinschaft, die auf Erden durch lange Jahrhunderte bestehen sollte; nicht aber war sie nach der Absicht Christi bloss ein himmlisches Reich, das gleichzeitig mit dem Untergange der Welt erst kommen sollte.

Vorstehende These ist dem Werke Loisy's „Evangelium und Kirche“ entlehnt. S. 112 wird daselbst die Behauptung aufgestellt: „Es ist beispielsweise sicher, dass Jesus nicht im voraus die Verfassung der Kirche, wie die eines auf der Erde begründeten und zur Fortdauer auf eine lange Reihe von Jahrhunderten bestimmten Staates geregelt hat . . . Jesus hatte das Reich angekündigt und dafür ist die Kirche gekommen.“ „Wenn in den Jahren, welche der Veröffentlichung der Apokalypse folgten, das Ende der Welt gekommen wäre, so würde keine kirchliche Entwicklung stattgefunden, und die Kirche selbst würde kaum existiert haben“ (S. 116). Die Kirche ist daher nur ein wenn auch notwendiges Produkt der äusseren, geschichtlichen Verhältnisse: „Eine Absurdität würde es sein zu verlangen, dass Christus die Interpretationen und Anpassungen, welche die Zeit fordern musste, im voraus schon bestimmt hätte, denn sie hatten keine Berechtigung, früher als notwendig da zu sein. Dass die zukünftige Kirche durch Jesus seinen Jüngern geoffenbart wurde, war weder möglich noch nützlich. Der ihnen vom Heiland hinterlassene Gedanke bestand darin, das Reich Gottes fortdauernd zu wollen, vorzubereiten, zu erwarten und zu verwirklichen“ (S. 113 f.).

Danach hat Christus die Kirche bloss als ein „Reich Gottes“, als ein „himmlisches“ Reich, das zugleich mit dem (nahen) Untergange der Welt sich verwirklichen sollte, gestiftet, nicht aber als eine Gemeinschaft oder Gesellschaft von Menschen, die auf Erden für viele Jahrhunderte bestehen sollte. Worin jenes „himmlische Reich“ genauer bestehen sollte, sagt uns Loisy in seinem „Evangelium und Christentum“ S. 82, wo er schreibt, dass Christus gar nicht vorgehabt, eine Lehre zu verbreiten, eine irdische Gesellschaft zu organisieren oder selbst auch eine besondere Religion zu stiften — „einen solchen Plan verfolgte er nicht . . . Traum und sein Vorhaben waren bei ihm eins: die Verwirklichung des vollkommenen Glückes in der vollkommenen Gerechtigkeit, der Unsterblichkeit in der Heiligkeit. Und diese Verwirklichung war in ihm schon vollzogen durch die Vereinigung mit Gott, das Vertrauen auf

den himmlischen Vater und die innerste Gewissheit der Menschheit in ihm und durch ihn zugesicherten ewigen Zukunft“. So in verschiedenen Variationen an verschiedenen Stellen. Das „Reich Gottes“ besteht in der „Idee von der vollständigen und endgültigen Ankunft der Gottesherrschaft“ (S. 84), wie sie bereits bestand in der „Gemeinde, die das Evangelium in sich trug und aus der das Reich werden sollte“ (S. 100), das sich aber erst mit dem bevorstehenden Weltende vollständig verwirklichen werde. Keinesfalls ist also dies „himmlische Reich“ identisch mit der Kirche, wie sie sich aus und in der ersten Gemeinschaft durch die Notwendigkeit äusserer Verhältnisse gebildet und entwickelt hat. Dass Christus eine „Kirche“ als „himmlisches Reich“ gewollt und gegründet hat, wird nicht bestritten, aber diese sei nicht die gewesen, als welche sie später entstanden und von da an durch die Jahrhunderte in ihrer äusseren Organisation existiert und sich entwickelt habe. Durch diese Aufstellungen wird direkt die Kirche als eine von Christus sichtbar organisierte und dauernd gestiftete Gemeinschaft der Gläubigen gezeugnet. Nach der Idee Christi sei die Kirche nicht ein Reich für diese Erde, sondern ein himmlisches, ein Reich der Gnade. Glorie und Herrlichkeit, das seine eigentliche Verwirklichung erst in und mit dem bevorstehenden Untergange der Welt erhalten sollte. Damit wird natürlich auch der göttliche Ursprung der katholischen Kirche, wie sie heute besteht, negiert; dieselbe steht sogar in offenem Widerspruch mit der Absicht Christi, wenn dieser keine Kirche mit einer Verfassung und für alle Zeiten zu gründen intendiert hat. Dass der Syllabus mit Recht einen derartigen Satz als häretisch verworfen hat, ist unschwer zu beweisen.

Im apostolischen Symbolum, dem gemeinsamen Glaubensbekenntnisse der Katholiken und der übrigen von ihnen getrennten Christen, bekennen wir uns alle im neunten Glaubensartikel zu „einer heiligen, katholischen Kirche“. Was lehrt die sowohl den Katholiken als auch Protestanten gemeinsame Glaubensquelle, die Heilige Schrift, über die Kirche? Hat Christus sie wirklich nicht als eine sichtbare und

äusserlich organisierte, für alle Zeiten bestimmte Gemeinschaft beabsichtigt und gegründet? Vermögen wir uns aus den einschlägigen Stellen der hl. Urkunden des neuen Testaments ein Bild zu machen von dieser Stiftung des Herrn und können wir aus demselben die Überzeugung gewinnen, dass die „katholische“ Christengemeinschaft jene von Christus gewollte und gestiftete Kirche sei?

Wir stellen uns dabei natürlich auf den Standpunkt eines gläubigen Christen, der Christus für den wesensgleichen Sohn Gottes, also für Gott selbst und deshalb wie alle seine Werke, so auch besonders die Gründung der Kirche für ein göttliches Werk hält und bekennt. Wer freilich die Göttlichkeit Christi und des Christentums leugnet, der muss überhaupt die Kirche als eine göttliche Stiftung negieren; für den ist sie, wie jede andere menschliche Einrichtung, eine rein zufällige, wandelbare Erscheinung, die darum auch der Veränderung, ja event. der Vernichtung und dem Untergange unterworfen ist; als solche kann sie eine zwar nützliche, ja unter gegebenen Umständen notwendige Einrichtung sein, darf aber nie als eine in sich und deshalb für immer dauernde Institution betrachtet werden. Die Kirche, als eine rein menschliche Einrichtung gedacht, ist dann weiter nichts, als jede andere geschichtlich gewordene Vereinigung von Menschen zu irgendwelchen guten und löblichen Zwecken, die weder Anspruch erheben kann auf eine absolute Daseinsnotwendigkeit noch dauernde Existenzberechtigung, deshalb auch keine absolut sichere Garantie zu bieten vermag, dass die Mitglieder in ihr zu allen Zeiten die Zwecke oder Ziele erreichen werden, die sie sich vorge setzt hat und verfolgt.

Wir Katholiken glauben und bekennen, dass Christus Gott ist und die Kirche, die er gegründet, seine Tat, also eine göttliche Veranstaltung ist, die immer als sein sichtbares Reich bestanden und von ewiger Dauer ist, in welchem alle Menschen zu allen Zeiten ihr Heil zu wirken imstande sind. Hat nun Christus wirklich eine solche Gemeinschaft oder Kirche beabsichtigt und gegründet?

Man erwarte nicht, dass eine lange und gelehrte exegetische Auseinandersetzung der betreffenden biblischen Stellen folgen werde. Einfach und schlicht soll ihr Inhalt mit entsprechendem Stellenverweis vorgelegt werden, so dass jeder Leser sich selbst ein Urteil über ihren Sinn bilden und die Konsequenzen aus demselben inbezug auf obige These ziehen kann.

Was ist die Kirche nach der Heiligen Schrift? Sie ist das Reich des Erlösers, aber kein Reich wie die anderen weltlichen Reiche mit irdischen Zwecken, sondern ein Reich, wenn auch hier auf Erden, so doch mit höheren, überirdischen Zwecken (Joh. 18, 36). Von diesem Reiche, das Christus selbst Kirche nannte, wird gesagt, dass es ein starkes, unüberwindliches Reich sein werde, indem es ruhen solle auf einem Felsenrunde, so dass keine Macht imstande sei, es zu zerstören: „Auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen“ (Matth. 16, 18). Christus, der Erlöser, das wahre Licht, welches jeden Menschen erleuchtet (Joh. 1, 9), der in diese Welt kommt, war erschienen, jenen das Licht der Wahrheit zu bringen, welche in Finsternis und im Schatten des Todes sassen (Luk. 1, 79), zu suchen und zu retten, was verloren war (Luk. 19, 10), sein Volk, d. i. die ganze Menschheit, von Sünden zu erlösen (Matth. 1, 21), und wenn auch Gottes Sohn (Mark. 1, 1; Joh. 1, 18), dennoch als des Menschen Sohn sein Leben hinzugeben als Lösegeld für Viele (Matth. 20, 28). So hat auch der Erlöser, der als solcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (Joh. 14, 6), seine Kirche zur Säule und Grundfeste der Wahrheit (1. Tim. 3, 15) gemacht, und wie niemand zum Vater kommt als durch den Sohn (Joh. 14, 6), so steht niemand mit dem Sohne Gottes in lebendiger Verbindung, ausser er sei ein Glied der Kirche, welche der mystische Leib des Erlösers ist (1. Kor. 12, 27; Eph. 1, 23; 5. 23). Daraus ergibt sich mit unwiderlegbarer Konsequenz die Notwendigkeit derselben wie für alle Menschen, so für alle Zeiten.

Um diese Kirche, das Reich Gottes, unter den Menschen zu gründen, sammelte Christus zunächst Jünger oder Schüler um sich

und wählte aus diesen zwölf, die er Apostel nannte (Matth. 10, 2; Luk. 6, 12—16), welche er, der König des von ihm zu gründenden Reiches (Joh. 18, 37), als seine Boten und Bevollmächtigten zur Fortführung seines sichtbaren Werkes und Amtes in der Gemeinschaft seiner Anhänger bestellte. Zu dem Zwecke und mit der Gewalt, wie er selbst vom Vater gesandt worden war (Joh. 20, 21), und kraft der ihm verliehenen Vollgewalt im Himmel und auf Erden sandte Christus diese seine Apostel als die Lehrer aller Völker (Matth. 28, 18—20). Er, der ewige Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedech (Hebr. 5), bestellte sie zu Priestern, die das Opfer des neuen Bundes zu seinem immerwährenden Gedächtnisse feiern sollten (Matth. 26, 26—28; Luk. 22, 19. 20; Mark. 14, 22—24; 1. Kor. 11, 23—25). Er, Davids, des Hirten und Königs Sohn dem Fleische nach (Röm. 1, 3), machte sie zu Herrschern und Gesetzgebern in seinem sichtbaren Reiche, indem er ihnen die Gewalt gab, auf Erden zu binden, zu lösen (Matth. 18, 18), und alle durch die hl. Taufe Wiedergeborenen zur Erfüllung aller seiner Gebote und Vorschriften anzuhalten (Matth. 28, 19. 20). So sind denn die Apostel tatsächlich die lebendige Grundlage der Kirche, des Hauses Gottes (Eph. 2, 19. 20). Aber Christus, der Herr und Eckstein seiner Kirche, hat ausserdem aus den zwölf Aposteln Einen besonders ausgewählt, den Simon, der da heisst und ist der Petrus (Matth. 10, 2; Luk. 6, 14; Joh. 1, 42), und ihn zum unerschütterlichen Felsengrund seiner Kirche gelegt (Matth. 16, 18), zum Hauptschlüsselträger seines Reiches (Matth. 16, 19), zum ersten Lehrer und zum Oberhirten seiner ganzen Herde (Joh. 21, 15—17) gemacht. Auf dieser apostolischen Grundlage erwuchs die Kirche, nachdem die ersten Träger des Apostelamtes der Verheissung des Herrn gemäss (Apgsch. 1, 1—8) am Pfingsttage der Juden mit dem Hl. Geiste getauft worden waren (Apgsch. 2, 1—4), gleich dem Senfkorne (Matth. 13, 31; Mark. 4, 31) zu einem grossen Baume und zum Tempel des lebendigen Gottes (2. Kor. 6, 16) für Juden und Heiden.

Gleichwie das ewige Wort Gottes, um alle, die es ergriffen, zu Kindern Gottes zu machen, Fleisch angenommen

und unter uns sichtbar wohnte und wir seine Herrlichkeit sahen (Joh. 1, 1. 12—14), in derselben Weise war auch die Kirche, in welche als die eine Hürde des einen Hirten (Joh. 10, 16) alle Menschen einzutreten berufen waren, von Anfang an allen Menschen sicht- und erkennbar, gleich einer auf einem Berge gelegenen Stadt, in welcher durch die Träger des Apostelamtes der Glaube gepflanzt wurde, der aus dem Hören des gepredigten Wortes (Röm. 10, 17) kommt, und die Gnaden des Heiligen Geistes den Gläubigen durch sinnfällige Handlungen oder äussere Zeichen mitgeteilt wurden (Apgsch. 8, 14—17).

Es liegt in der Natur der Sache, dass der Erlöser nur eine einzige Kirche stiften konnte und als die seinige gestiftet hat (Matth. 16, 18), als die eine Hürde des einen Hirten (Joh. 10, 16), erbaut auf dem einen Felsen, auf dem einen Petrus. Deshalb wird in dieser einen Kirche nur das eine Evangelium gepredigt (Gal. 1, 6—9), herrscht nur der eine Glaube, die eine Taufe (Eph. 4, 5), das eine Opfer des Leibes Christi (Hebr. 10, 10), und von der sichtbaren einen Opferspeise, dem Leibe und Blute des Herrn, geniessen alle Glieder der Kirche, welche wieder nur ein Leib sind (1. Kor. 10, 16. 17); denn alle, welche getauft, sind der Leib Christi und Glieder desselben, die mit einander so organisch verbunden sind, dass eines des anderen bedarf, keine Trennung und Spaltung Platz greife, sondern alle für einander gegenseitig besorgt seien, mit einem Gliede alle mitleiden und der Ruhm und die Freude des einen Gliedes der Ruhm und die Freude aller sei (1. Kor. 12, 12. 27). Wie kann nach allem diesen von einem „himmlischen“, geistigen, unsichtbaren Reiche auch nur die Rede sein!

Diese seine eine Kirche hat der Herr ferner direkt für alle Zeiten und alle Völker gestiftet (Matth. 28, 19. 20), weshalb sie den Charakter der Allgemeinheit oder Katholizität nach Raum und Zeit an sich trägt. Aus diesem Grunde hat ihr Gründer sie ihrem Zwecke gemäss, die Welt- und Völkerkirche zu sein, von vornherein in ihrem innersten Wesen derart eingerichtet und ausgestaltet, dass sie, dem unveränderlichen und unauslöschlichen Bedürfnisse und Verlangen

des Menschegeistes nach der Verbindung mit Gott volle und alleinige Genüge gewährend, dies in der Weise tut, dass sie den wechsellvollen Bedürfnissen der im steten Laufe begriffenen Zeit und der mannigfaltigen Eigenart der Völder und Nationen entspricht, weshalb sie stets und für alle Zeiten die Garantie zur tatsächlichen Erfüllung der von Christus ihr übertragenen Aufgabe in sich trägt.

Diese für alle Völder und alle Zeiten bestimmte, auf dem lebendigen Fundament der vom Herrn gesetzten Apostel erbaute und aus diesem lebendigen Stamme herausgewachsene Kirche ist auch in ihrem ganzen Wesen wie in jedem einzelnen Stücke ihres Lebens die apostolische. Einen anderen Grund kann niemand legen ausser dem, der von Christus seiner Kirche in den Aposteln gelegt worden ist (1. Kor. 3, 11; Eph. 2, 20), weshalb nur jener als gesendet vom Herrn zur Verwaltung des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes betrachtet werden kann, der sich als ein Glied in der ununterbrochenen sichtbaren Kette der Träger des apostolischen Amtes, welche vom Anbeginn durch alle Generationen und Zeitalter in der Kirche fortläuft, auszuweisen vermag.

Wie der Sohn Gottes Mensch geworden ist, um die Menschheit aus dem Verderben des Irrtums und der Sünde zu erretten, und darum der heilige Hohepriester war. ohne Schuld und Makel, unberührt von den Sündern und erhabener als die Himmel (Hebr. 7, 26), so trägt auch die Kirche, seine Braut, dieses Merkmal der Heiligkeit an sich, — „ich glaube an eine heilige, katholische Kirche“. Denn für sie hat sich Christus aus Liebe selbst geopfert, um sie zu heiligen, indem er sie durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens reinigte und um sich so eine glorreiche Kirche zu schaffen, die frei von jeglicher Makel und Runzel, heilig und unbefleckt sei (Eph. 5, 25—27). In der Kirche, diesem heiligen Tempel Gottes (Eph. 2, 21), trägt daher alles, was zum Wesen und Leben derselben gehört, das Merkmal der Heiligkeit an sich. Heilig ist ihre Lehre, heilig ihr Gesetz, heilig und heiligend die ihr übergebenen Gaben und Gnaden des hl. Geistes (Apgsch. 2, 38; Gal. 5, 22. 23). Darum

werden auch alle Christen, welche, weil sie auf Christus getauft sind und Christum angezogen haben (Gal. 3, 27), Glieder der Kirche und darum Glieder Christi (Apgsch. 9, 4. 5) geworden sind, Heilige genannt (Röm. 1, 7; 2. Kor. 1, 1), als zur Heiligkeit des Wandels nicht nur Berufene, sondern, sofern sie als lebendige Glieder am Leibe Christi von der heiligenden Kraft desselben sich durchdringen lassen (Koloss. 1, 22. 23), als wahrhaft Heilige und Geheiligte (1. Kor. 6, 11), als lebendige Tempel Gottes und des Heiligen Geistes (1. Kor. 3, 16. 17), so dass die Kirche schon hier auf Erden ein wahrhaft „himmlisches Reich“ dasstellt und nicht erst mit dem „Untergange der Welt“ kommen wird (Luk. 17, 21).

Die innerste Natur und Wesenheit der Kirche, wie sie uns in den heiligen Urkunden des Neuen Testaments entgegentritt, ist daher ihre Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, vier Merkmale, die so innig und wesentlich mit dem von Christus gestifteten „Reiche“ verbunden sind, dass eine Kirche ohne sie nicht die von ihm gegründete wäre.

Das innerste Wesen der Kirche, auf welchem ihre ewige Fortdauer beruht, erschliesst sich uns aber noch tiefer gerade im Hinblick auf die organische und korporative Natur des kirchlichen Lebens, so dass das Verständnis und die Würdigung der mannigfaltigen Erscheinungen desselben ohne die stete Beachtung des kirchlichen Organismus und seiner Gesetze unmöglich ist. In der Kirche, die da ist der Leib Christi, er aber das Haupt derselben (Röm. 12, 5; 1. Kor. 12, 12—20. 27; Eph. 1, 23; 5, 23; Koloss. 1, 18), besteht durch und durch organisches Leben, das in seinen Äusserungen und Tätigkeiten an dasselbe Gesetz gebunden ist, durch welches durchgehends alle Organismen im Reiche der Natur beherrscht werden. Dieses Gesetz, nach dem alles organische Leben sich gestaltet und verläuft, ist das Gesetz des von Innen heraus sich entwickelnden und stetig fortschreitenden Wachstums. Nur so verstehen wir es, wenn Christus das „Reich Gottes“, die Kirche, mit einem Sauerteige vergleicht, welcher in einer Masse Mehls so lange geborgen wird, bis

das Ganze durchsäuert ist (Luk. 13, 20. 21), indem in der Kirche das göttliche Lebenselement von dem Menschengenossen ergriffen werden muss, und das Göttliche und Irdische, in einem steten inneren Prozesse begriffen, einander durchdringen sollen; das Irdische soll in der Kirche gleichsam vergöttlicht werden. Wie aber das Göttliche und Irdische im Leben der Kirche nur nach und nach einander durchdringen, so tritt auch alles, was Gott zum Heile der Menschheit in die Kirche eingesenkt und niedergelegt hat, nicht sofort in seiner ganzen Fülle zu Tage, sondern alles Leben der Kirche entfaltet sich aus dem von Gott in sie gelegten Keime nur allmählig, gleich dem Senfkorne, aus welchem vermöge der von Gott in dasselbe gelegten Triebkraft das volle, in ihm ruhende Leben gleich einem grossen Baume nach und nach sich entfaltet (Matth. 13, 31. 32; Mark. 4, 31; Luk. 13, 19, oder gleich dem Weinstocke, aus welchem die Rebzweige hervorsprossen und wachsen und Frucht bringen (Joh. 15, 4—6). Es geht aber dieses Wachsen und diese Entwicklung des kirchlichen Lebens in stetiger Weise, ohne Sprung und Unterbrechung, nicht durch „äusseres Zutun“ vor sich, denn es verhält sich nach den eigenen Worten Christi mit dem Reiche Gottes, wie wenn ein Mensch Samen in die Erde streut, und steht auf des Nachts und am Tage, und der Same geht auf und nimmt zu an Wachstum, ohne dass jener es merkt. Denn von sich selbst bringt die Erde hervor zuerst den Halm, hierauf die Ähre und endlich die Fülle des Weizens in der Ähre (Mark. 4, 26—28).

Gerade in diesem steten Fortschritte und dem Wachs-tume des kirchlichen Lebens von Innen, also aus dem Wesen der Kirche heraus, liegt ihre innere Unveränderlichkeit von ihrem Anfange bis zu ihrem Ende, d. i. ihre ewige Dauer. Weil Christus die Kirche als einen lebendigen Organismus gewollt und gegründet hat, so hat er die Keime ihrer Entwicklung in sie hineingelegt und, damit dies Leben in ihr niemals ersterbe, versprochen, ihr nicht bloss den Heiligen Geist als Lebensspender zu senden, sondern auch selbst als Haupt bei derselben zu bleiben bis ans Ende der Welt (Matth. 28, 20). Wie der Mensch im Kindes-

Jünglings-, Mannes- und Greisenalter ein und dasselbe Wesen ist, wie verschieden auch seine äussere Gestalt sein mag, so bleibt gleicherweise die Kirche mit allem, was zu ihrem göttlichen Wesen gehört, immer und überall dieselbe, wie verschieden sie sich auch nach Zeit und Form gestalten mag (S. Vincentius Lirin. in Commonitorio adv. haer. c. 29). Deshalb war alles und jedes, was immer nach göttlicher Ordnung zum Wesen der Kirche in Lehre, Leben, Kultus und Verfassung gehört, von Anbeginn wenigstens im Keime vorhanden. Daher gibt es in der Kirche auch keine neuen Dogmen, sondern nur eine Entwicklung derselben, insofern das, was dem Keime nach in der Heiligen Schrift und Tradition enthalten ist, durch die lehrenden Organe in der Kirche zum präziseren Ausdruck und klareren Verständnis gebracht wird, wie das unten in These 54 näher wird erörtert werden.

Diesen naturgemässen Fortschritt des kirchlichen Lebens zu leiten, sowie seine Reinheit und Unversehrtheit für alle Zeiten zu wahren und zu hüten, dazu wurden die leitenden Organe am Leibe der Kirche vom Stifter und Haupte derselben berufen und gesetzt. Diese leitenden Organe waren, wie oben schon gesagt, die Apostel, und die geschlossene Zahl derselben konstituierte der Herr zu einem besonderen Organismus, indem er als Haupt- und Mittelpunkt desselben den Petrus setzte und diesen dadurch auch zum ersten Grundstein seines Reiches machte. In den mit göttlichen Gewalten ausgestatteten Aposteln mit Petrus an ihrer Spitze war das Amt der Kirchenleitung bis ans Ende der Welt und Zeit (Matth. 28, 20) eingesetzt worden, das daher von ihnen auf andere Männer übergehen musste, welche ihnen als sichtbare Träger desselben Amtes folgten. Diese Nachfolger der Apostel im Amte der Leitung und Regierung der Kirche wurden schon zur Zeit der Apostel Bischöfe genannt (Apgsch. 1, 25. 20; 20, 28). Ausser dass die Apostel unmittelbar vom Herrn berufen waren, bestand nur der eine nebensächliche Unterschied zwischen ihnen und den Bischöfen, dass diese der Ordnung wegen zur Leitung einer einzelnen Kirche an einem bestimmten Orte gesetzt wurden,

während jene zum Zwecke der Pflanzung und Gründung der Kirchen eine universelle Sendung besaßen.

Das sichtbare Mittel, durch welches die Gründung von Kirchen durch die Apostel und ihre Nachfolger bewirkt wurde, war die Predigt des Evangeliums (Matth. 10, 7; Mark. 3, 14; 16, 15; Luk. 9, 2), wie sich denn das mündliche Lehrwort allein von Anfang an durch alle Zeit als das natürliche Mittel der Verbreitung des Reiches Gottes (Mark. 16, 20; Koloss. 1, 23) erwies, durch welches allein die Menschen zum Glauben kamen (Röm. 10, 17, 18). Einige der Apostel und Apostelschüler aber, vom Hl. Geiste getrieben, zeichneten die wichtigsten Tatsachen aus dem Leben des Erlösers und aus der Geschichte der jungen Kirche schriftlich auf und richteten Briefe belehrenden und ermahnenden Inhalts an die ersten Christengemeinden. Diese schriftlichen Urkunden behütet die Kirche als einen heiligen Schatz und als ein unantastbares Vermächtnis für alle Zeit; enthalten sie ja doch die Taten, Worte und Lehren ihres Stifters, erblickt sie in ihnen ihre Stiftungsurkunde sowie ihr eigenes ursprüngliches Bild und erkennt in ihr jene apostolischen Einrichtungen, auf Grund derer durch alle Jahrhunderte die weitere Entwicklung in ihr vor sich gegangen ist. So steht das von den Aposteln in der Kirche niedergelegte mündliche und schriftliche Wort in einer engen und unauflöslichen Verbindung; eins trägt und stützt das andere als das unfehlbare Wort des vom Erlöser gesetzten und vom Heiligen Geiste geleiteten apostolischen Lehramtes (Joh. 16, 13; Apgsch. 1, 4—8; 12—14; 2, 1, 4; 1. Thessal. 1, 5). Eins kann dem anderen nicht widersprechen und das richtige Verständnis der Schrift kann nur aus dem Leben der Kirche gewonnen und durch das apostolische Lehramt vermittelt werden (S. Vinc. Lerin. l. c. c. 2).

Dem Befehle des Herrn (Matth. 28, 20) gemäss hatten die Apostel in der Kirche nicht bloss die vollständige Lehre des Heils niedergelegt, sondern auch alle Institutionen, speziell die Sakramente eingeführt, an welche der Herr nebst dem Glauben das Heil der Seelen gebunden hatte (Apgsch. 20, 20, 27), und ihren Schülern und Nachfolgern

schärften sie ein, diese kirchliche Hinterlage sorgfältig zu hüten (2. Tim. 1, 13. 14; 2, 2). Was in diesem apostolischen depositum der christlichen Lehre und Einrichtungen nicht enthalten war, wurde deshalb mit Recht als Neuerung und Häresie von der Kirche verworfen; nur dasjenige galt in ihr als „katholisch“, was immer und überall und in allen Kirchen gelehrt und geglaubt wurde. Dieser in der Kirche niedergelegte Komplex der geoffenbarten Lehren und Einrichtungen war aber nicht bloss, wie schon oben erwähnt, toter Buchstabe, sondern Geist und Leben und entwickelte sich vermöge der organischen Natur des gesamten kirchlichen Lebens im Laufe der Zeit zur Fülle des in ihm ruhenden Gehaltes, ohne sein ursprüngliches Wesen zu ändern. Den äusseren Anlass zu diesem aus dem Innern heraus sich entwickelnden Fortschritte der Kirchenlehre boten meist die gegen dieselbe sich erhebenden Gegensätze, welche die Träger des kirchlichen Lehramtes in die Notwendigkeit versetzten, den angegriffenen Glaubens- und Lehrpunkt in seinen einzelnen Momenten in eine bestimmtere und deutlichere äussere Fassung zu bringen.

Wie Christus die Apostel zum Zwecke ihrer Sendung, unter allen Völkern das Reich Gottes aufzurichten, mit dem Lehr-, Priester- und Hirtenamte ausgerüstet hatte, so walteten mit derselben Gewalt ihre Nachfolger sichtbar in den christlichen Gemeinden, indem sie gleich jenen die Kirche leiteten und regierten, Vorschriften und Anordnungen über die in derselben zu befolgenden Ordnung, sowie über das von den Gläubigen zu beobachtende Verhalten gaben (Apgsch. 2, 38; 6, 2 ff.; 15, 23—29; 1. Kor. 5, 6, 7 etc.), in kirchlichen Streitsachen als Richter entschieden (1. Tim. 5, 19), über die Frevler wider das Sittengesetz und die kirchliche Rechtsordnung Strafen verhängten (Apgsch. 5, 8; 1. Kor. 5, 3—5; 1. Tim. 1, 20), kurz die volle Leitung und Regierung der Gläubigen kraft der ihnen übertragenen Gewalten ausübten. Und wie wir den Petrus auf Grund seines ihm vom Herrn verliehenen Primates stets an der Spitze der Apostel sehen, so standen auch die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe, in demselben Verhältnisse zum Bischofe von Rom

als dem Nachfolger desjenigen, auf welchen der Herr seine Kirche gegründet hatte.

Das ist die Kirche, wie sie Christus in ihrer äusseren Erscheinung gewollt hat, und wie dieselbe uns in ihren Grundzügen in den hl. Urkunden entgegentritt und sich in ihrem Wesen nach Lehre und Einrichtung mit der katholischen Kirche nicht nur äusserlich deckt, sondern sich auch als Produkt der stetigen Entwicklung aus ihrem lebendigen Organismus naturgemäss ergibt.

Wir sehen aus dieser kurzgedrängten Darstellung der Natur der Kirche nach den Zeugnissen der Heiligen Schrift sofort die Falschheit obiger These, dass es gar nicht in der Absicht Christi gelegen habe, eine Kirche als eine für alle Zeiten dauernde und sichtbare Gesellschaft zu gründen, sondern nur als ein überirdisches, himmlisches oder gnadenreiches Reich, das aber erst am Ende der Welt seine Verwirklichung erhalten solle. Eine derartige Auffassung der Stellen der Heiligen Schrift steht in direktem Widerspruche wie mit dem ganzen Wesen der von Christus gestifteten Gemeinschaft und ihren Lehren, so auch mit allen Grundsätzen einer vernünftigen Interpretation und ist deshalb durch unseren Syllabus mit vollem Rechte proskribiert worden.

These 53.

Constitutio organica Ecclesiae non est immutabilis; sed societas christiana perpetuae evolutioni aequae ac societas humana est obnoxia.

Die organische Verfassung der Kirche ist nicht unveränderlich sondern die christliche Gemeinschaft ist geradeso wie die menschliche einer fortwährenden Entwicklung unterworfen.

Gegensatz: Die organische Verfassung der Kirche ist unveränderlich, und die christliche Gemeinschaft ist nicht geradeso wie die menschliche einer fortwährenden Entwicklung unterworfen.

Vorstehender verurteilter Satz frappt vielleicht beim ersten Lesen. Sieht man aber auf den vergleichenden Nachsatz, so ist sofort klar, warum das kirchliche Lehramt die These so, wie sie liegt, verwerfen musste. Es wird nämlich

in ihr behauptet, dass die Kirche als christliche Gemeinschaft in ihrer organischen, d. i. wesentlichen Einrichtung in derselben Weise, wie jede menschliche Sozietät einer ständigen Entwicklung unterliege, so dass sie als solche kein einziges Moment der Unveränderlichkeit in sich trage. Diese Aufstellung ist wieder von Loisy, der überhaupt die göttliche Stiftung der Kirche als eine sichtbare, organisierte, dauernde Gesellschaft (Th. 52) leugnet, in seinem Werke „Evangelium und Kirche“ gemacht worden. „Hätte er (Christus) nur vorgehabt, . . . eine irdische Gesellschaft zu organisieren oder selbst auch eine besondere Religion zu stiften, so wäre er nicht nur weniger wie als Sokrates, sondern sogar viel weniger klug als Muhammed gewesen. Aber einen solchen Plan verfolgte er nicht, und er ist davon nicht durch einen trügerischen Traum zurückgehalten worden. Traum und Vorhaben waren bei ihm eins: die Verwirklichung des vollkommenen Glückes in der vollkommenen Gerechtigkeit, der Unsterblichkeit in der Heiligkeit“ (S. 82). „Die Kirche entstand und erhielt sich durch die Entwicklung einer Organisation . . . aber diese Gemeinschaft kennt nur einen einzigen Meister, einen einzigen Herrn, nämlich Christus und sonst keine massgebende Autorität; die einzige Hierarchie, die es gibt, besteht in der Hingabe“ (S. 110). „Nicht auf der beständigen Unbeweglichkeit der äusseren Formen beruht die Identität der Kirche, wie die der Menschen, sondern auf dem ununterbrochenen Sein und Bewusstsein unter den immerwährenden Umgestaltungen, welche Bedingung und Äusserung des Lebens sind“ (S. 116) . . . „Der Vorrang des Bischofs in der Gruppe der Ältesten und in der Gemeinde, der Vorrang des Bischofs von Rom unter den Bischöfen werden erst im Laufe der Zeit und nach dem Bedürfnis des evangelischen Werkes sichtbar werden und erstarken. In wichtigen Augenblicken wird die Kirche zu dem, was sie sein muss, um nicht in Verfall zu geraten und das Evangelium in ihrem Untergang mitzureissen“ (S. 101). „Es gab von Anfang an in Rom wie anderswo in der Gruppe der Ältesten eine Art von Vor-

steher, welcher bald der einzige Bischof wurde“ (S. 104). Ähnlich finden sich bei Loisy noch zahlreiche Stellen, wonach die organische Verfassung der Kirche nicht göttlichen Ursprungs ist und nicht so vollkommen, dass sie für alle Zeiten und Verhältnisse passt. Derartige modernistische Aufstellungen hat der Syllabus mit Recht verworfen.

Die Grundverfassung des von Christus gestifteten Reiches oder der Kirche ist nach katholischer Lehre göttlicher Natur und deshalb unveränderlich; mit einer Änderung dieser vom Herrn selbst grundgelegten Organisation würde das Wesen der Kirche selbst zerstört, da sie dadurch aufgehört hätte, die von ihm gestiftete christliche Gemeinschaft zu sein.

Zunächst hat Christus dieselbe als eine ungleich organisierte Sozietät gegründet, indem er sie in Vorsteher und Untergebene teilte, und ebenso den Vorgesetzten selbst nicht wieder die gleichen Rechte und Gewalten übertrug. Auch unter letzteren richtete er eine Über- und Unterordnung, also eine Gliederung ein, indem er behufs Leitung seiner von ihm gestifteten Anstalt und zur Verwirklichung des Genossenschaftszweckes besondere Gewalten nur Einem verlieh und die anderen an Einzelne in Unterordnung unter diesen Einen übertrug. Deshalb ist die Kirche kraft göttlicher Anordnung in zweifacher Beziehung eine *societas inaequalis*, indem es in ihr zunächst zwei Stände gibt: göttlich berufene Träger von Gewalten und einfache Mitglieder, oder, wie die bis an den Anfang der Kirche zurückreichenden Ausdrücke lauten, den Stand der Laien und den Stand der Kleriker;¹⁾ dann aber auch unter den Inhabern der Gewalten je nach dem Umfange derselben eine Abstufung oder Rangordnung besteht, die kirchenrechtlich als Hierarchie bezeichnet wird. Es könnte sich also zunächst die Kirche nie dahin entwickeln oder verändern, dass in derselben alle Mitglieder zugleich Träger von Leitungs-, Re-

¹⁾ Vgl. 1 Clem. 40, 5; S. Cypr., *De fuga in persecut.* II.

gierungs- und Priestergewalten würden, also in ihr die Gliederung in zwei Stände verschwände.

Da ferner Christus die ganze Fülle der Gewalten nur Einem, dem Petrus, verlieh, indem er diesem die höchste Gesetzgebungs-, Lehr- und Hirtengewalt übertrug (Matth. 16, 18 f.; Luk. 22, 32; Joh. 21, 15 ff), wurde der Primat in der Kirche und damit ihr einheitlicher Organismus begründet. Jede Gewalt, die Christus tatsächlich eingesetzt hat, bildet nun aber, weil von ihm angeordnet, eine göttliche und deshalb wesentliche Einrichtung und muss daher so lange währen, als die Gemeinschaft, für welche er sie verliehen, Bestand haben soll. Da aber die Kirche für alle Zeiten gegründet ist, so müssen auch die in ihr niedergelegten Gewalten für alle Zeiten dauern, denn was der Erhaltung einer ewigen Kirche dienen soll, kann selbst nie ein Ende haben. Deshalb muss die Anordnung Christi, wonach er Einen an die Spitze der von ihm gestifteten Gemeinschaft stellte, Einem die oberste Leitung und Regierung übertrug, notwendig mit dieser fortbestehen, also eine dauernde, unveränderliche Einrichtung der Kirche selbst bleiben (Matth. 28, 20; Joh. 14, 16 f). Die Kirche kann demnach nie aufhören, im Besitze des Primats, d. i. eine Monarchie zu sein, indem sie sich etwa zu einer Republik oder Aristokratie oder konstitutionellen Monarchie entwickelte, wie das bei der menschlichen Gesellschaft der Fall sein kann.

Ferner wählte Christus aus der Zahl seiner Jünger zwölf, welche er speziell auf einen besonderen Beruf vorbereitete. In diesen setzte er sie tatsächlich unmittelbar vor seiner Himmelfahrt ein, indem er ihnen dieselbe göttliche Sendung, die er selbst besass und ausübte, erteilte, wodurch er in seiner Kirche ein besonderes Amt neben jenem des hl. Petrus gegründet hat. Er übergab ihnen nämlich die Macht und den Auftrag für alle Völker das Lehramt auszuüben (Matth. 28, 16; Apgsch. 1, 8), das Amt, die Sakramente zu spenden (Matth. 28, 16; Joh. 20, 23; Luk. 22, 19), die gesetzgebende und richterliche Gewalt zu handhaben (Matth. 18, 18; 28, 20; Luk. 10, 16; 2. Kor. 13, 10). Wie nun aber der Primat in der Kirche nach

dem Willen ihres Stifters fortdauern muss und einen wesentlichen Bestandteil ihrer Verfassung bildet, so in gleicher Weise dieses Apostolat. Auch letzteres muss, weil von Christus eingerichtet, als eine wesentliche Institution in der für alle Zeiten gestifteten Kirche fortdauern, wie es tatsächlich fortdauert im Episkopat, so dass dieser als göttlicher Bestandteil in ihrer Verfassung nie aufhören kann, zu existieren, ohne dass das Wesen der Kirche selbst geändert oder zerstört würde.

Gewiss haben sich historisch verschiedene Zwischenstufen zwischen Primat und Episkopat in der Kirche gebildet, wie auch Ämter vom Episkopat abwärts, die rein auf kirchlicher Anordnung oder geschichtlicher Entwicklung beruhen, wie ja eine solche Entwicklung auch für die Zukunft nicht ausgeschlossen ist. Manche dieser Entwicklungsstufen sind mit der Zeit wieder verschwunden oder zu blossen Ehrenstellungen herabgesunken und es bleibt möglich, dass auch bei veränderten Zeitverhältnissen oder entstehenden Bedürfnissen noch neue Institutionen im Organismus der Kirche entstehen können, aber die von Christus grundgelegte organische Einrichtung bildet für immer das Wesen der Kirchenverfassung und kann deshalb als solche durch keine Entwicklung sich ändern oder verschwinden.

Dass diese organische Verfassung der Kirche von Christus selbst gewollt und eingerichtet ist, geht aus so zahlreichen und unzweideutigen Stellen des Evangeliums hervor, dass ein Nachweis überflüssig erscheint. Wer auch nur einen Blick in die hl. Schriften getan, muss davon überzeugt werden.

Im übrigen sollten die katholischen Urheber und Anhänger obiger These doch selbst wissen, dass sich das kirchliche Lehramt zu wiederholten Malen über den göttlichen Charakter der kirchlichen Organisation ausgesprochen hat. So sagt das Konzil von Trient¹⁾: „Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam . . . anathema sit.“ Speziell bezüglich des

¹⁾ Sess. XXIII, De sacr. ord. can. 6.

Primates lehrt das Vatikanische Konzil: Nach katholischer Lehre ist von allen Christgläubigen festzuhalten, dass der römische Papst sei „der Nachfolger des Apostelfürsten Petrus und der wahre Statthalter Christi, das Haupt der ganzen Kirche und aller Christen Vater und Lehrer, und dass ihm im hl. Petrus die volle Gewalt, die gesamte Kirche zu weiden, zu leiten und zu regieren, von unserem Herrn Jesus Christus übertragen wurde.“ ¹⁾

Jeder Katholik, der überhaupt noch auf gläubigem Standpunkt steht, sieht nach vorstehend kurzer Darstellung sofort ein, wie berechtigt die Verurteilung des Satzes ist, dass der ganze Organismus der Kirche an sich veränderlich und als solcher gleich dem jeder anderen menschlichen Gemeinschaft einer fortwährenden Entwicklung unterliege, dass es also in ihr überhaupt keine göttliche und damit unveränderliche organische Einrichtung gebe.

These 54.

Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quod ad notionem tum quod ad realitatem attinet, non sunt nisi intelligentiae christianae interpretationes evolutionesque quae exiguum germen in Evangelio latens externis incrementis auxerunt perfeceruntque.

Dogmen, Sakramente, Hierarchie sind sowohl nach ihrem Begriffe, wie in ihrer Tatsächlichkeit nur Auslegungen und Entwicklungen des christlichen Gedankens, die den schwachen, im Evangelium verborgenen Keim durch äussere Zutat wachsen und sich vervollkommen liessen.

Gegensatz: Dogmen, Sakramente, Hierarchie sind weder nach ihrem Begriffe noch nach ihrer Tatsächlichkeit blossе Auslegungen und Entwicklungen des christlichen Gedankens, die den schwachen im Evangelium verborgenen Keim durch äussere Zutat wachsen und sich vervollkommen liessen.

Vorstehender auf protestantischem Boden gewachsener Satz katholischer, besonders französischer Modernisten will besagen, die Dogmen, die Sakramente, die Hierarchie, in letzterer Beziehung speziell Papsttum, Episkopat und Priester-

¹⁾ Const. Pastor aeternus c. 3.

tum, wie sie heute ihrem Begriffe und ihrer Wirklichkeit nach in der katholischen Kirche fertig dastehen, hätten keine eigentliche Begründung im Evangelium, beruhten also nicht auf direkt göttlicher Anordnung, sondern seien weiter nichts, als subjektive Erklärungen oder Ausdeutungen eines im Evangelium nur keimartig oder dunkel enthaltenen Gedankens, der dann nach und nach durch äussere Zusätze vermehrt und entwickelt und zu einem fertigen Gebäude ausgebildet wurde. Die Christen der ersten Jahrhunderte hätten also ihre Gedanken, Vorstellungen oder Auffassungen in einen an sich unbedeutenden, nichtssagenden und unbestimmten im Evangelium vorkommenden Gedanken oder zufälligen Umstand durch ihre Interpretation hineingetragen und diese ihre Auffassung oder Idee immer weiter entwickelt und ausgedehnt, bis diese dann schliesslich ihre Vollendung in einem in sich abgeschlossenen Lehrsatz erhielt bzw. in einer tatsächlichen Institution in der Kirche sich verwirklichte. So seien in erster Beziehung die Dogmen entstanden und hätten sich auf letzterem Wege Sakramente und Hierarchie gebildet. Eine reale Unterlage im Evangelium haben danach weder die einen noch die anderen Gestaltungen, sondern alle sind nur das Ergebnis einer allmählichen Entfaltung, die ihren Anfang oder Ursprung rein in der Auslegung oder Auffassung der ersten christlichen Wissenschaft über einen unklaren, unbestimmten, zufälligen Ansatz im Evangelium hat und sich dann durch äussere Zutat zu einer ausgesprochenen Lehre oder zu einer fertigen Einrichtung in der Kirche „vervollkommnete“. So sagt Loisy in seinem „Evangelium und Kirche“ bezüglich der Dogmen: „Die von der Kirche als geoffenbarten Dogmen dargebotenen Vorstellungen sind keine vom Himmel gefallene Wahrheiten, die von der religiösen Tradition in ihrer genauen Ursprungsform aufbewahrt worden wären“ (S. 142). „Freilich ist es wahr, dass die Kirche ihren dogmatischen Formeln mittelst oft subtiler Unterscheidungen verbessert“ (S. 147). Bezüglich der Sakramente genügen zwei Stellen: „Die Zeit, in der die Kirche die Zahl der Sakramente festgesetzt hat, ist nur ein besonderes Stadium dieser Entwicklung und be-

zeichnet weder deren Anfang noch Ende . . . Das Ende steht noch aus, denn die sakramentale Entwicklung, die im ganzen den gleichen Gang einhält wie die Kirche selbst, kann nur mit dieser aufhören“ (S. 169). „Die unbestreitbaren und wichtigen Änderungen, die im Wesen und in der Spendung mehrerer unter ihnen (Sakramenten) stattgefunden haben, entziehen ihnen nichts von ihrem Charakter und Wert als Sakramente“ (S. 179). Bezüglich der Hierarchie sei nur erinnert an die schon in der vorhergehenden These zitierte Stelle: „In wichtigen Augenblicken wird die Kirche zu dem, was sie sein muss, um nicht in Verfall zu geraten und das Evangelium in ihren Untergang mitzureissen“ (S. 101). „In diesem breiten Gefüge nach dem Untergange des abendländischen Reiches wandelte sich die Kirche immer mehr um . . . sie wuchs, um dauerhaft zu werden, denn die Wandlungen, die sich in ihr vollzogen, waren die Bedingungen ihrer Existenz“ (S. 110). Zur Vervollständigung dieser Stellen verweisen wir auf die Thesen 22, 27, 29, 31, 35, 37, 38 (Dogma); 39–48 (Sakramente); 49, 50, 55, 56 (Hierarchie). Mit dem evolutionistischen Prinzip des Modernismus, wie es in obiger These fixiert worden, ist die Göttlichkeit des katholischen Dogmas, sowie die göttliche Einsetzung der Sakramente und die ganze Hierarchie, wie sie Christus in der Kirche eingerichtet, speziell der Primat und Episkopat sowie das Priestertum geleugnet. Die katholische Religion, wie sie heute besteht, wäre demnach in der Tat nicht die von Christus gestiftete, wenn ihre jetzigen Glaubenssätze und Sakramente sowie ihre gegenwärtige Verfassung nicht von ihrem Stifter selbst herührten, also ihre Grundlage nicht im Evangelium hätten, sondern dies alles in ihr sich nur in und mit der Zeit gestaltet hätte. Lehre, Sakrament und Hierarchie sind so wesentliche oder göttliche Bestandteile der Kirche, dass mit ihnen diese selbst steht oder fällt. Haben sich ihre Lehre, Sakramente und Hierarchie durch „äussere Zutat“ oder geschichtlich gebildet, dann wäre sie eine von der durch Christus gegründeten wesentlich verschiedene Kirche.

Und doch hat jeder gläubige Christ nach katholischem Dogma daran festzuhalten, dass die Kirche in ihren wesentlichen Lehren und Einrichtungen zu allen Zeiten immer ein und dieselbe geblieben ist und bleiben muss, da Christus ihr Stifter selbst sie auf einen Felsen gebaut, ihr seinen ständigen göttlichen Beistand versprochen, ihr den Heiligen Geist, den „Lehrer der Wahrheit“, gesandt, der bei ihr bleiben werde bis ans Ende der Zeiten und die Apostel und ihre Nachfolger an alles erinnern werde, was er sie gelehrt habe. Wie hätte sonst auch der hl. Paulus die Kirche eine Grundfeste und Säule der Wahrheit nennen und der Herr selbst von ihr sagen können, dass keine Macht der Hölle sie überwältigen werde?

Die Kirche konnte und kann sich deshalb kraft des göttlichen Beistandes in ihrer Natur oder ihrem Wesen nicht ändern, sie musste und muss ein und dieselbe, d. i. die von Christus bevollmächtigte, unfehlbare Trägerin und Lehrerin der Wahrheit bleiben. Wesentlich in der Kirche sind aber gerade Glaube, Sakramente und Verfassung, und hätte sie auch nur eine einzige Lehre neu eingeführt, oder ein einziges Sakrament zu den von Christus eingesetzten hinzugetan, oder hätte sich ihre Grundverfassung, Primat, Episkopat und Priestertum erst in der Zeit, also geschichtlich gebildet, dann wäre ihr Wesen dadurch zerstört, sie selbst damit eine andere geworden, also nicht die von Christus auf einen Felsen gebaute, d. i. als unzerstörbar gegründete, Kirche geblieben.

Die Kirche ist demnach stetig und unveränderlich in ihren Lehren, Sakramenten und ihrer Verfassung, aber diese ihre Stetigkeit und Unveränderlichkeit ist nicht, wie schon bei Gelegenheit vorausgehender Thesen dargetan und hier noch einmal muss besonders hervorgehoben werden, die eines starren, toten, sondern eines lebendigen, vom Heiligen Geiste durchwalteten organischen Wesens. Es bedeutet das nicht die wandellose Stetigkeit oder Unveränderlichkeit des toten Buchstabens eines Buches oder die Unvergänglichkeit oder Starrheit eines leblosen Bildes oder einer Mumie, sondern eines lebendigen, stets tätigen, aus sich selbst wach-

senden und sich immer erneuernden Organismus. Wie kein Lebewesen jemals still steht, denn das wäre sein Tod, sondern ständig wächst, während es sein Wesen bewahrt, so wächst auch die Kirche, schreitet fort, entwickelt sich aus ihrem Innern oder ihrer Natur heraus, ohne indes ihr Wesen oder Sein als solches durch äussere Zutaten zu ändern, wie ein Baum, der aus seinem inneren Sein heraus wächst und sich ausdehnt. Vergleicht Christus nicht selbst das Reich Gottes oder die Kirche mit einem Senfkörnlein, dem eine Pflanze entsprosst, die zu einem grossen Baume wird, dass in seinen Zweigen die Vögel des Himmels nisten?

Entwicklung bedeutet deshalb nicht ein „Wachsen durch äussere Zutat“, nicht Veränderung an einer Sache selbst; ein solches „Hinzutun“ wäre nicht innere Entwicklung, Fortschritt oder Entfaltung, sondern Zerstörung derselben, Einfügung eines Fremdkörpers an ihre Stelle, oder wie Vincenz von Lerin vor 1500 Jahren schrieb: „Es liegt in der Eigentümlichkeit des Fortschritts, dass eine Sache in sich selbst entwickelt werde. Der Veränderung ist eigentümlich, dass eine Sache aus dem, was sie war, in etwas Fremdartiges umgewandelt wird,“¹⁾ wie obige These dies bei der Kirche annimmt.

Eine solche Entwicklung von Innen heraus hat auch die Kirche erfahren. Nicht ist an Stelle der einen Lehre oder Einrichtung eine andere getreten oder sind etwa neue Lehren oder Institutionen eingeschoben, sondern es gilt in der Kirche nur die Lehre, die Christus gelehrt und in ihr niedergelegt hat. Aber diese eine ursprüngliche Lehre machte im Laufe der Zeit Fortschritte, indem das göttliche Lehramt in der Kirche sie ausgestaltete, definierte, aus ihr Folgerungen zog oder Anwendungen auf bestimmte Fälle machte. Hat Christus das Lehramt in seiner Kirche eingesetzt, damit dieses den Glauben allen Völkern und zu allen Zeiten verkündige und in seiner Reinheit erhalte, dann liegt in diesem Amte von selbst eingeschlossen, dass es denselben mit gleicher göttlicher Autorität auch ebenso erkläre, ausgestalte

¹⁾ Commonitorium 12, 23

oder entwickle, sicherstelle, definiere, Folgerungen aus ihm ziehe, Zweifel über ihn löse, Anwendungen mache, kurz ihn nicht behandle als toten Buchstaben, sondern als eine Religion, die organisches Leben und deshalb ständigen Fortschritt in sich trägt.

In dieser Weise hat bereits der oben genannte Kirchenschriftsteller des fünften Jahrhunderts, Vincenz von Lerin, über den Fortschritt des christlichen Glaubens gehandelt. Auf die Frage, ob es einen Fortschritt der Lehre in der Kirche Christi gebe, antwortete er: „Allerdings soll Fortschritt stattfinden, soviel als möglich . . ., aber in der Art, dass es wirklich ein Fortschritt im Glauben und keine Veränderung desselben sei.“¹⁾ Dann erläutert er, worin dieser wahre Fortschritt oder diese Entwicklung tatsächlich bestehe, indem er fortfährt: „Da die Kirche eine wachsame und besorgte Hüterin der ihr anvertrauten Lehren ist, so macht sie keine Veränderung in denselben zu irgend einer Zeit, zieht nichts von ihnen ab, fügt nichts bei, verkürzt nichts von dem, was wesentlich ist, und legt nichts darauf, was nicht notwendig wäre. Sie gestattet nicht, dass etwas von dem, was ihr eigen ist, verloren gehe. Sie nimmt nichts von dem, was einem anderen gehört; ihr ganzes Bemühen, ihr einziges Ziel bei der Behandlung aller Fragen, bei der sie ihre Treue und Weisheit kundgibt, geht darin auf, klarzustellen, was vorher unbestimmt und unvollständig war, zu kräftigen sowie zu sichern, was schon entwickelt und bestimmt war, und Wacht zu halten über die bereits festgestellte und definierte Lehre.“²⁾

Also nicht bloss Verkündigung und Bewahrung der Lehren des Glaubens obliegt dem kirchlichen Lehramt, sondern mit derselben göttlichen und deshalb unfehlbaren Autorität hat es dieselben auch zu entwickeln, zu erklären, zu definieren. In gleicher Weise verhält es sich mit den Sakramenten und der Verfassung der Kirche.

¹⁾ A. a. O.

²⁾ A. a. O.

Das sind Grundsätze, an denen derjenige auch nicht den geringsten Zweifel hegt, welcher überhaupt noch an die göttliche Gründung der Kirche und die Einsetzung eines unfehlbaren Lehramtes in derselben glaubt, Tatsachen, die so klar aus der Heiligen Schrift hervorgehen, dass diese nur jener wieder leugnen kann, der überhaupt nicht mehr auf dem Boden des göttlichen Wortes und damit des Christentums steht.

Der Protestantismus, in dessen Garten obige These gewachsen und von dort auf katholisches Gebiet durch modernistische Theologen verpflanzt wurde, verwarf nach dem Vorbilde Luthers, seines Stifters, dieses göttliche Lehramt in der Kirche. Er musste es freilich leugnen, weil sonst seine Trennung von der katholischen Kirche sich durch nichts hätte rechtfertigen lassen. Ein göttliches, unfehlbares Lehramt annehmen und doch die Lehre derselben Kirche für verändert oder gefälscht halten, wäre ein Widerspruch in sich selbst gewesen. Nur dann, wenn Christus nicht für ein sicheres Mittel gesorgt hatte, seine Lehren rein und unverfälscht in der Kirche zu erhalten, könnte man event. die Behauptung aufstellen, der katholische Glaube sei durch äussere Zutaten im Laufe der Zeit geändert und gefälscht.

Mit welchem Rechte nun aber gerade der Protestantismus, der ein unfehlbares Lehramt auch bei sich selbst nicht anerkennt, trotzdem behaupten kann, er habe die reine Lehre wiederhergestellt, das ist eine von den zahlreichen Unbegreiflichkeiten und Widersprüchen, wie sich solche bei jeder Häresie zeigen. Statt des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes ist sich nunmehr jeder selbst unfehlbarer Lehrer, was denn auch die zahllosen Spaltungen in der Lehre und Organisation selbst wieder zur Folge hat, wie dies speziell im heutigen liberalen Protestantismus zutage tritt.

Wollte Christus seine Lehre sowie überhaupt seine Stiftung wirklich rein erhalten wissen, dann musste er hierfür Vorsorge treffen. Dass er dies auch tatsächlich getan hat, das bezeugen so zahlreiche und klare Aussprüche oder Stellen der Heiligen Schrift, dass man die Augen verschliessen

oder die Göttlichkeit der Bibel überhaupt leugnen muss, um an diesen Beweisen vorbeizukommen.

Hat der Christ die Pflicht, alles zu glauben, was Gott geoffenbart, und deshalb auch alles so zu glauben, wie er es geoffenbart hat, und hängt von diesem Glauben das ewige Heil des Menschen ab, dann muss ihm derselbe nicht bloss überhaupt, sondern auch mit dem reinen und unverfälschten Inhalte durch diejenigen Organe vermittelt werden, die hierzu Beruf und Auftrag von Christus erhalten haben. Deshalb hat, wie gesagt, Christus diesen von ihm bevollmächtigten Organen zur Verkündigung seiner Lehre seinen göttlichen Beistand verheissen und ihnen den Heiligen Geist gesandt, damit dieser „Geist der Wahrheit“ sie alles lehre und sie an alles erinnere, was er, Christus, gelehrt.

Wenn man aber der Kirche trotzdem, wie solches obige These tut, entgegenhält, sie habe den ursprünglichen Glauben geändert, indem sie neue Lehren oder Dogmen und Sakramente aufgestellt, und daraus auf die Fehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes schliesst, so beruht dieser Irrtum zumeist auf dem Mangel der Unterscheidung zwischen Veränderung und Entwicklung der Lehre. Die christliche Lehre kann niemals durch „äussere Zutaten wachsen“ oder sich ändern, wohl aber ist sie, wie oben gezeigt, des Fortschritts fähig, ja muss fortschreiten, soll sie nicht ein toter, starrer Buchstabe bleiben. Der Geist ist es, der das Wesen des Wortes ausmacht, ihm Inhalt und Leben und damit Entwicklung und Wachstum gibt.

Aus diesem Geiste heraus hat denn auch tatsächlich das kirchliche Lehramt in allen Jahrhunderten den Glauben interpretiert und enttältet oder ausgestaltet, indem es, um nochmals mit Vincenz von Lerin zu sprechen, „klarstellte, was vorher unbestimmt und unvollständig war, kräftigte und sicherte, was schon entwickelt und bestimmt war“, oder wie das Hirtenschreiben der englischen Bischöfe vom 29. Dezember 1900 über „Kirche und liberaler Katholizismus“ sich ausdrückt: „Wahrheiten, die zu einer Zeit nur einschliessweise (implicite) geglaubt wurden, werden allmählich ausdrücklich (explicite) verwirklicht und definiert, sobald die

eine oder andere dieser Wahrheiten in besonderer Weise Gegenstand der Aufmerksamkeit seitens der Theologie oder des Heiligen Stuhles wird.“ Es ist deshalb in der That nicht zu verstehen, wie selbst katholische Männer der Wissenschaft und des Fortschritts, die sonst die Kirche ständig der Rückständigkeit zeihen, gegen dieselbe Kirche den Vorwurf der Veränderung erheben, weil sie Wahrheiten heute als Dogma lehrt, welche früher nicht als solche geglaubt zu werden brauchten. Hat denn nicht eine entwickelte und klar definierte Erkenntnis einer christlichen Lehre den Vorzug vor einer noch zweifelhaften, unsichern und dunkeln Erkenntnis? Ist der Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen nicht ein höchst vernünftiger? Was früher implicite oder einschlussweise im Glauben enthalten war, das ist durch die Definition oder Erklärung des unfehlbaren Lehramtes in der Kirche zu einer ausdrücklichen Lehre fortgeschritten, so dass dadurch, ohne dass der objektive Glaube eine Erweiterung oder Zutat erfahren hätte, die Kenntnis der Glaubenswahrheiten subjektiv oder im einzelnen Gläubigen eine Vermehrung oder Steigerung erhalten hat.

Fortschritt ohne Veränderung ist das Charakteristikum jedes lebendigen Organismus. Hat die katholische Kirche die ihr von ihrem Stifter anvertraute Lehre nicht bloss erhalten und bewahrt in ihrem Buchstaben, sondern auch aus sich heraus entwickelt, entfaltet und gestaltet, so ist diese Tätigkeit ein Zeichen ihres inneren Lebens, des Waltens des ihr von Christus gesandten und in ihr immerdar wirkenden göttlichen Lehrers, des Heiligen Geistes, und ein lebendiger Beweis ihrer Göttlichkeit.

Lehre, Sakramente und Verfassung haben ihre reale Grundlage und ihren tatsächlichen Ursprung im Evangelium, und nur von diesem aus haben sie sich entfaltet und geformt, nicht aber sind sie blosser Erklärungen oder „Ausdeutungen“, die in falschen Vorstellungen oder Ideen eines schwachen im Evangelium verborgenen Keimes ihren Anfang genommen und dann nach und nach durch äussere Zutaten sich zu den heutigen Dogmen, Sakramenten und hierarchischen Ein-

richtungen ausgebildet oder vervollkommenet haben. Die Lehren, Sakramente und hierarchischen Einrichtungen in der katholischen Kirche sind so deutlich und bestimmt im Evangelium und der Tradition enthalten, dass auch der geringste Grad biblischer und geschichtlicher Kenntnis genügt, um davon sofort überzeugt zu sein.

Dass überhaupt eine Entwicklung in der Kirche stattgefunden, wird von keinem Katholiken geleugnet, aber diese ist eine in der Sache selbst liegende, keine von Aussen willkürlich in sie hineingetragene. Gerade die ständige Entfaltung aus sich selbst heraus ist, wie gesagt, der sicherste Beweis für das Leben der Kirche, für das Wirken des Heiligen Geistes in ihr. Der Buchstabe tötet, der Geist aber ist es, der lebendig macht. Wenn deshalb obige modernistische These verworfen wird, so bedeutet das keine Leugnung dieser Entwicklung, sondern jener, die in der menschlichen Willkür ihren Ursprung und Anfang hat.

Im übrigen hat die Enzyklika *Pascendi gregis dominici* Pius X. vom 8. September 1907 obigen auf den evolutionistischen Dogma des Modernismus beruhenden Satz derart ad absurdum geführt, dass wir zur Widerlegung desselben einfach auf diese päpstliche Kundgebung verweisen können.

These 55.

Simon Petrus ne suspicatus quidem unquam est sibi a Christo demandatum esse primatum in Ecclesia.

Simon Petrus hat niemals auch nur geahnt, dass ihm von Christus der Primat in der Kirche übertragen sei.

Gegensatz: Simon Petrus ist sich sehr wohl bewusst gewesen, dass ihm von Christus der Primat in der Kirche übertragen worden sei.

Nach vorstehend verurteilter These, die so recht zu den Aufstellungen des Modernismus über den Ursprung der Kirche stimmt, soll der hl. Petrus nicht einmal eine Ahnung davon gehabt haben, dass ihm Christus den Primat in der Kirche übertragen habe. Als Voraussetzung oder Konsequenz dieses Satzes ergibt sich von selbst, nämlich dass

dann von Christus dem Petrus auch tatsächlich kein Primat verliehen ist. Denn wäre dies wirklich der Fall gewesen, dann müsste selbstverständlich gerade Petrus nicht bloss eine „Ahnung“, sondern auch ein volles Bewusstsein von diesem seinem Amte und seiner Würde gehabt haben; ja, noch mehr, er musste von seinen Rechten bezw. Pflichten, die ihm mit dem Primate vom Herrn übertragen waren, auch tatsächlichen Gebrauch machen, denn anders wären dieselben für die Zwecke der von Christus gegründeten Gemeinschaft oder Kirche unnütz gewesen.

Dass Christus dem hl. Petrus wirkliche Vorzüge oder Sonderrechte vor den übrigen Aposteln verliehen hat und zwar nicht bloss ideale oder Ehrenvorzüge, sondern reale und faktische, zeigt schon ein vorurteilsfreier blosser Blick in die Heilige Schrift. Als Simon, Bar-Jona, zum ersten Mal, von seinem Bruder Andreas vorgestellt, vor Christus erschien, schaute dieser ihn an und sprach: „Du bist Simon, des Jonas Sohn, du wirst Kephias (d. i. Petrus = Fels) genannt werden“ (Joh. 1, 42). Damit deutete Christus schon jetzt auf die Bestimmung des Apostels hin, an seiner Statt der Grundstein der Kirche zu werden. Als dann der Heiland mit seinen Schülern nach Cäsarea Philippi kam (Matth. 16, 13 ff.), fragte er sie: Wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei? Sie antworteten: Einige sagen, Johannes der Täufer, andere aber Elias, andere jedoch Jeremias oder einer der Propheten. Jesus aber fragte: „Ihr aber, was sagt denn ihr, dass ich sei?“ Da sprach, während die anderen schwiegen, Simon: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Er erkannte also in Christus den Sohn Gottes; dafür pries ihn Jesus mit den Worten: „Glückselig bist du, Simon, Bar-Jona, denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist. Und ich sage dir, dass du bist der Petrus, und auf diesen Fels werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwinden. Und ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du gebunden haben wirst auf Erden, wird auch gebunden sein im Himmel, und was du gelöst haben wirst auf Erden, wird auch gelöst sein im Himmel.“

Protestantischerseits sagt man zwar, dass diese Stelle interpoliert sei, aber für diese Behauptung hat man auch nicht den geringsten Beweis bis heute beibringen können, so dass selbst Prof. Köhler eingesteht, dass, wenn nicht einmal ein „glücklicher Fund“ gemacht würde, dieselbe ihr Recht behaupten werde. Petrus ist also der erste, dessen Kirchenamt und zwar gleich bei der Grundsteinlegung erwähnt wird; er ist der Beginn und Anfang der Kirchengewalt, und diese wird ihm von Christus in einer so klaren und offensichtlichen Weise verliehen, dass von da an die übrigen Apostel den Vorzug Petri anerkennen, weshalb denn auch die Evangelisten bei Aufzählung der Apostel seinen Namen immer an die Spitze stellen (Matth. 10, 2—4; Mark. 3, 13—19; Luk. 6, 12—19) oder sogar kurz nur sagen „Petrus und die Eilfe“ (Apgsch. 2, 14), „Petrus und die mit ihm waren“ (Luk. 9, 32), Ausdrucksweisen der Heiligen Schrift, die nicht den Vorzug des höheren Alters, sondern den Vorrang in der Ehre und Gewalt bezeichnen (Vgl. 1. König. 30, 4; 2 Mach. 8, 1; Apok. 12, 7). Und von diesem seinem Vorrang vor den übrigen Aposteln soll allein Petrus selbst keine „Ahnung“ gehabt haben! Ferner bei allen Gelegenheiten zog ihn von da an Christus vor. Er nahm ihn mit als Zeuge der Verklärung auf Tabor (Matth. 18, 1), er wirkte an ihm das Wunder, dass er ihn auf den Fluten des Meeres wandeln liess (Matth. 14, 29), ihm befahl er die aus dem Munde des Fischers genommene Didrachme für sich und ihn als Steuer zu zahlen (Matth. 17, 26). Diese Bevorzugungen waren so auffallend, dass unter den übrigen Aposteln infolgedessen ein Streit wegen des Vorranges entstand (Matth. 18, 1). Dieselbe Auszeichnung bekundete sich besonders in dem doppelten Fischzuge Petri und darin, dass Christus dessen Schiff allein, nach allen Vätern das Vorbild der Kirche, bestieg (Luk. 5, 3 ff.; Joh. 21, 3 ff.).

Aber noch in anderer auffallender Weise stellte Christus den Petrus direkt über die anderen Apostel. Kurz vor seinem Leiden sprach er zu ihm: „Simon, Simon, siehe der Satan hat euch nachgestellt, auf dass er euch, gleich Weizen, sichte. Ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht abnehme und du hinwiederum stärke deine Brüder“ (Luk.

22, 31). Hiermit erhält also Petrus mit den klarsten Worten einen ausdrücklichen Auftrag, das bestimmte Amt, die übrigen Apostel und Jünger im Glauben zu befestigen. Und Petrus sollte von dieser ihm von seinem göttlichen Herrn übertragenen Aufgabe nichts gemerkt, ja, nichts „geahnt“ haben? Das zu glauben ist denn doch mehr als naiv.

Noch weiter. Nachdem der Heiland von den Toten auferstanden war, erschien er zuerst Petrus (Luk. 24, 34; 1. Cor. 15, 3), und als er die Apostel am See Genesareth versammelt hatte, liess er ihn und nur ihn das dreimalige Bekenntnis seiner Liebe ablegen und übertrug ihm dafür dreimal feierlich das Hirtenamt über seine ganze Herde: „Weide meine Lämmer“, „weide meine Lämmer“, „weide meine Schafe“ (Joh. 21, 15). Hier erhält also Petrus mit so deutlichen, klaren und bestimmten Worten die höchste Weide- d. i. Leitungs- und Regierungsgewalt in der Kirche, dass jedes Kind es zu verstehen imstande ist. Und doch soll dies bloss bei Petrus nicht der Fall gewesen sein! Alsdann sagte ihm Jesus, was er keinem andern Apostel tat, seinen Tod und die Art desselben voraus; und als Petrus den Herrn inbetreff des nachgehenden Johannes befragte, sprach er zu ihm: „Was kümmert dich das, du folge mir“. Petrus sollte also, wie lebend Christi Stelle vertretend, so auch im Tode ihm ähnlich werden (Joh. 21, 18 ff.). Wem in der Tat kann auch nur der Gedanke kommen, dass Petrus nicht verstanden, ja nicht „geahnt“ habe, was der Herr ihm mit allen diesen Worten aufgetragen, welche Gewalten, Vorrechte und Vorzüge er ihm den anderen Aposteln gegenüber verliehen habe?

Dass nicht bloss die übrigen Apostel diesen von Christus dem Petrus übertragenen Vorrang an Gewalt verstanden und anerkannt haben, wie schon oben erwähnt, sondern auch Petrus selbst desselben sich wohl bewusst war, bezeugt die ganze Geschichte seiner Tätigkeit nach der Herabkunft des Hl. Geistes, sobald sich die Kirche Christi zu konstituieren anfang. Überall ist Petrus der erste Apostel, stets tritt er an der Spitze der übrigen Apostel redend, handelnd und entscheidend auf. Er war es, der im Bewusstsein dieser seiner Stellung zuerst zu Jerusalem das Evan-

gelium laut verkündete und dreitausend Menschen, denen bald fünftausend andere folgten, durch die Taufe in das neue Reich Christi aufnahm. Er war es wieder, der zuerst auch den Heiden das Evangelium verkündete (Apgsch. 2, 14; 10, 34). Er wirkte das erste Wunder an dem Lahmen, obgleich Johannes ihn begleitete (Apgsch. 3, 6), er tötete mit seinem Worte den Ananias und die Saphira wegen ihres Betruges (Apgsch. 5, 3), er durchzog die ersten Gemeinden (Apgsch. 9, 32), wie der hl. Chrysostomus sich ausdrückt (Homil. 21 in Act. Apost.), gleich einem Heerführer, der die Schlachtordnung prüft, für ihn betete ohne Unterlass die Kirche, als er im Gefängnisse sass, er nahm auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem zuerst das Wort und entschied durch seine Autorität den Streit wegen der Abschaffung der levitischen Satzungen (Apgsch. 15, 7), „um Petrus zu sehen“, eilt der neubekehrte Paulus nach Jerusalem. Und trotz aller der klaren und bestimmten Worte Christi, trotz der auffallenden tatsächlichen Bevorzugungen durch letzteren, trotz der un- widersprochenen Anerkennung dieser Vorrechte durch die Apostel, trotz des eigenen Auftretens stets an der Spitze derselben soll indes dieser Petrus, wie obige These behauptet, selbst nicht einmal „geahnt“ haben, dass ihm Christus den Primat in der Kirche übertragen habe! Eine derartige Annahme ist so töricht und einfältig, dass man es in der Tat nicht für möglich halten sollte, wie ein vernünftiger Mann für dieselbe Glauben in Anspruch zu nehmen sich erkühnen kann. Selbst Loisy, der in seinem „Autour d'un petit livre“ (S. 17) zwar das Bewusstsein des „Simon Petrus“ von seiner Unfehlbarkeit leugnet, schreibt in seinem „Evangelium und Kirche“: „Selbst unter den Zwölfen war einer der erste, nicht nur kraft der Priorität seiner Bekehrung oder kraft seines Feuereifers, sondern infolge einer bestimmten Anordnung des Meisters, welche hingenommen wurde und deren Folgen in der Geschichte der apostolischen Gemeinschaft noch heute zu konstatieren ist“ (S. 99). Es ist deshalb auch die Verurteilung einer solchen unsinnigen Behauptung durch den Syllabus wohl mehr als selbstverständlich.

These 56.

Ecclesia Romana non ex divinae providentiae ordinatione, sed ex mere politicis conditionibus caput omnium Ecclesiarum effecta est.

Die römische Kirche ist nicht durch Anordnung der göttlichen Vorsehung, sondern lediglich infolge politischer Verhältnisse das Haupt aller Kirchen geworden.

Gegensatz: Die römische Kirche ist durch Anordnung der göttlichen Vorsehung, und nicht lediglich infolge politischer Verhältnisse das Haupt aller Kirchen geworden.

In vorstehender These wird behauptet, der Vorrang der römischen Kirche vor allen anderen Kirchen bzw. der Primat des römischen Bischofs beruhe nicht auf göttlichem Rechte bzw. auf der Nachfolge des hl. Petrus, sondern sei ausschliesslich das Resultat der politischen Verhältnisse, also rein geschichtlichen Ursprungs. Diese modernistische Aufstellung ist speziell von Loisy gemacht worden. Es würde zu weit führen, seine Ausführungen wörtlich herzusetzen. Es genügen schon folgende Sätze aus seinem „Evangelium und Kirche“: „Mit vollem Bewusstsein hatten sie (Petrus und Paulus) Rom zur Hauptstadt des Evangeliums gemacht; dadurch hatten sie die römische Kirche, ohne es ausdrücklich gewollt zu haben, zur Mutter und Königin aller Kirchen der ganzen Welt erhoben“ (S. 106). „Dieser Mittelpunkt, dieser Hauptort der kirchlichen Einheit, war gleichzeitig . . . durch die politische Stellung des Reiches bestimmt“ (S. 104). „Auch darf man annehmen, dass sie nicht vermuteten, dem Kaiser einen Herrn oder gar der Kirche ein höchstes Oberhaupt hinterlassen zu haben“ (S. 105). „Das Haupt des Reiches, das für das Haupt der Welt gehalten wurde, sollte auch so lange als nötig das Haupt der allgemeinen Christenheit sein. Kein Wunder, dass diese Idee niemals verloren gegangen ist, und dass die christliche Entwicklung ihr nur noch mehr Kraft gegeben hat . . .“ (S. 106). Doch das mag genügen. Die römische Kirche ist nur durch politische Verhältnisse zum Haupt aller Kirchen geworden, nicht durch den Willen des Petrus oder

die Tatsache der Sukzession des Petrus! In dieser Aufstellung liegt demnach eine direkte Leugnung des obersten Hirtenamtes des römischen Bischofs als einer göttlich-rechtlichen Institution, als einer wesentlichen Einrichtung für die Gesamtkirche. Zum Haupt der Gesamtkirche habe diesen wesentlich die politische Weltstellung Roms, nicht Petrus bzw. dessen Nachfolge erhoben. Ist diese protestantische und auch von modernistischen katholischen Theologen und Historikern aufgestellte Behauptung wahr?

Dass Christus einen Primat in seiner Kirche eingesetzt und zum ersten Träger desselben den hl. Petrus gemacht, ist ausgesprochene katholische Lehre, wie auch ebenso, dass die römischen Bischöfe als Nachfolger des hl. Petrus Inhaber desselben sind. So ist es Glaube aller Jahrhunderte gewesen. Das Vatikanische Konzil hat nur eine alte Lehre wiederholt, wenn es definiert: „Si quis dixerit, non esse ex ipsius Christi institutione, seu jure divino ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem, anathema sit.“¹⁾ Schon in der vorausgehenden 55. These ist kurz die Gründung des Primats durch Christus als eine wesentliche Einrichtung in der Kirche berührt worden. Dieser Primat muss naturgemäss fortbestehen, solange überhaupt die Gemeinschaft, für welche er eingesetzt ist, Bestand haben soll, d. i. für alle Zeiten. Als deshalb Petrus, der erste Träger desselben, mit seinem Tode aus seinem sichtbaren obersten Hirtenamte ausschied, musste ein anderer an seine Stelle treten und Träger des Primats werden. Wer nun aber dem hl. Petrus rechtlich sukzedieren sollte, darüber besitzen wir zwar keine bestimmte, positive Anordnung Christi, obgleich die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass Petrus von ihm in einer so wichtigen und für die ganze Kirche und für alle Zeiten so folgenschweren Frage Belehrungen oder Instruktionen erhalten habe, wofür auch alte Traditionen sprechen.

¹⁾ Sess. IV. c. 2.

Da hierfür indes ein strikter positiver Beweis nicht geführt werden kann, so handelt es sich nur um die Frage nach der tatsächlichen Sukzession oder Nachfolge im Primate des hl. Petrus. Wo haben wir seinen Nachfolger zu suchen bzw. wo allein können wir ihn finden? Naturgemäss nur dort, wo Petrus seinen Amtssitz hatte und sterbend diesen zurückgelassen. Wer ist nach seinem Tode auf den von ihm innegehabten Amtssitz nachgerückt? Die Antwort ist selbstverständlich. Wer nämlich in die Stelle einer amtlichen Person tritt, überkommt damit ohneweiteres auch dieselbe Prärogative und Aufgabe, die jene in ihrer amtlichen Stellung besass. Nur der kann deshalb dem hl. Petrus sukzediert sein, der ihm an demselben Orte und in dieselbe amtliche Stellung folgte, die jener daselbst mit seinem Tode verlassen. Nun ist aber Petrus zu Rom als Bischof von Rom gestorben. Dieser Petrus, der den bischöflichen Stuhl von Rom innehatte, war aber der Inhaber oder Träger des Primats, sein bischöflicher Stuhl war daher Primatialsitz. Deshalb ist auch derjenige, welcher diesem Petrus auf seinem bischöflichen Stuhle als rechtmässiger Bischof sukzediert, in dieser Qualität das, was jener Petrus war, nämlich Bischof von Rom und als solcher Nachfolger der Person desselben und darum von selbst auch Nachfolger in derselben Beamtung, nämlich Inhaber und Träger des Primats. Nur der kann also Nachfolger Petri sein, der rechtmässig römischer Bischof ist; letzteres ist Bedingung für ersteres, die durch die Tatsache des Todes Petri als Bischofs von Rom unabänderlich festgelegt ist.

Dass aber Petrus Bischof von Rom gewesen und daselbst als solcher den Märtyrertod erlitten, ist ein Faktum, welches die Geschichte durch unwiderlegliche Beweise bezeugt. Selbst ein Döllinger und Harnack legen offenes Zeugnis ab für diese Tatsache; nur papstfeindliche Blindheit kann sie bestreiten. Seit 19 Jahrhunderten ist denn auch Rom im ununterbrochenen Besitzstande des Primats gewesen, und von jeher haben die Bischöfe von Rom sich denn tatsächlich auch als alleinige Nachfolger des hl. Petrus und als Träger des Primats betrachtet und ihr oberstes Hirtenamt zu

allen Zeiten faktisch ausgeübt, während sich nie ein anderer Bischof ernstlich diesen Vorrang beizulegen auch nur versucht hat. Als solche sind sie von der ganzen Kirche und durch alle Jahrhunderte hindurch, auch wenn sie an anderen Orten zeitweilig residierten, von Gläubigen und Häretikern anerkannt worden.

Rom bezw. die römische Kirche besitzt also den Primat wegen Petrus (*ratione Petri*), weil durch das Wort des Herrn: „Du bist Petrus“ etc. nur von diesem alle Gewalt auf den römischen Stuhl übergegangen ist durch die Sukzession derjenigen, die denselben rechtmässig innehaben. Die römische Kirche hat also diesen Vorzug keineswegs als solche, sondern sie besitzt ihn nur ganz allein durch Petrus; diesem war der Primat persönlich, unwiderruflich und unmittelbar von Christus verliehen, aber nicht um seiner selbst willen, sondern ausschliesslich zum Besten der Kirche, weshalb ihn auch die Kirche von Rom nicht um ihretwillen, sondern durch *Petri Episkopat* zu Rom im Interesse der Gesamtkirche ererbt hat. Nächst Gott verdankt sie also ihre primatiale Stellung lediglich dem durch die göttliche Vorsehung ihr zugeführten Apostelfürsten, nicht aber, wie obige These behauptet, rein nur den äusseren Verhältnissen oder der politischen Machtstellung der Stadt Rom. Allein von Gott durch Petrus besitzt die römische Kirche die Fülle der Kirchengewalt, nicht war es die ehemalige Weltherrschaft Roms, welche ihr diese verlieh und sie zum Haupte aller Kirchen machte. Deshalb nennt schon der hl. Cyprian die römische Kirche „*Petri Stuhl und Hauptkirche*, von welcher die hierarchische Einheit ausgeht“, die „*Wurzel und Mutter der katholischen Kirche*“. In der römischen Kirche ist der „*Gipfel der Autorität*“, sie ist jene Kirche, „*in welcher immer der Vorrang des apostolischen Stuhles lebte*“.¹⁾ Den Grund hierfür gibt der hl. Irenäus an: Weil die römische Kirche die „*grösste und allbekannte, von den glorreichen Aposteln Petrus und Paulus gegründete Kirche ist*“ (*adv. haer.* III, 3). Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass sich Petrus gerade die Stadt Rom wegen ihrer Weltstellung und als Zentrum allen Verkehrs zum Sitz

¹⁾ Ep. 59, 14; De eccl. cath, unitate 4; epp. 43, 5; 55, 8.

seines Primates erwählte. Dass diese äusseren Gründe für seine Wahl mitgewirkt, vielleicht selbst ausschlaggebend gewesen sind, ist sogar anzunehmen. Dieses bekräftigt aber nur die Tatsache, dass Petrus wirklich Bischof von Rom war und seinen Primat gerade an diese Stadt gebunden hat.

Nachdem einmal durch Petrus die erste Übergabe des Primates an Rom geschehen war und dieser nun dastand in der Geschichte, hat er sich in ihr und durch sie in seiner äusseren Betätigung entwickelt, aber damit ist der römische Primat noch lange nicht selbst ein Resultat der Geschichte. Trefflich schreibt über dies geschichtliche Hervortreten des Papsttums Döllinger:¹⁾ „Gleich allem Lebendigen, gleich der Kirche selbst, deren Krone und Schlußstein es ist, hat das Papsttum eine geschichtliche Entwicklung voll der mannigfaltigsten und überraschendsten Wechsel durchlaufen. In dieser seiner Geschichte aber ist das Gesetz, das dem Leben der Kirche überhaupt zugrunde liegt, nicht zu verkennen, das Gesetz der stetigen Entwicklung, des Wachsens von Innen heraus. Das Papsttum musste alle Geschehnisse und Wendungen der Kirche mit erleben, jeden Bildungsprozess mit eingehen. Seine Geburt beginnt mit zwei mächtigen, inhaltsschweren und weittragenden Worten des Herrn. Der, an den diese Worte gerichtet sind, verwirklicht sie in seiner Person und Tätigkeit und verpflanzt das Institut in den Mittelpunkt der eben werdenden Kirche, nach Rom. Hier wächst es in der Stille, *occulto velut arbor aevo*, nur in einzelnen Zügen tritt es in der älteren Zeit hervor, aber immer deutlicher und bestimmter werden die Umrisse der Gewalt und kirchlichen Tätigkeit des römischen Bischofs. Die Päpste sind schon in der Zeit des römischen Reiches die Wächter der ganzen Kirche, welche nach allen Seiten hin mahnen und warnen, verfügen und richten, binden und entbinden. Man beklagt sich nicht selten über den Gebrauch, den sie in einzelnen Fällen von ihrer Gewalt machen --, man widersteht, weil man den Papst für getäuscht hält, man appelliert an den besser zu Unterrichtenden, aber man tastet ihre Befugnisse nicht an.“

1) Kirche und Kirchen, S. 32.

Wer freilich den göttlichen Ursprung des Primates überhaupt leugnet, der muss natürlich auch den der römischen Kirche bestreiten; da man die Tatsache seiner Existenz nicht aus der Welt schaffen kann, so sucht man wenigstens seine Entstehung natürlichen Ursachen zuzuschreiben, was besonders seit der Reformation, die den Primat in der Kirche prinzipiell verwarf, dadurch geschah, dass man seinen Ursprung auf die universale politische Stellung Roms als Hauptstadt des römischen Reiches zurückführte. Man konfundiert hier die göttliche Institution des Papsttums als solche, bezw. die Übertragung und Bindung desselben durch Petrus an Rom, mit der tatsächlichen oder geschichtlichen Entfaltung, Betätigung und Entwicklung desselben, die durch die Stellung des alten politischen Rom als Weltstadt erleichtert, gefördert und unterstützt wurde, weshalb denn ja auch, wie schon erwähnt, aus diesen höchst vernünftigen Gründen Petrus gerade die Metropole des römischen Reiches ausgewählt haben wird, um daselbst seine Kathedra zu errichten und von hier aus die Zwecke seines Primats zum Wohle der gesamten Kirche um so leichter und wirksamer zu erreichen. Gewiss hat von da an die Geschichte auf die Betätigung und Entwicklung desselben eingewirkt; kein Katholik bestreitet das. Aber mit noch grösserem Rechte darf man wohl behaupten, der durch Gott zum Wohle des menschlichen Geschlechts eingesetzte und vom Hl. Geiste geleitete Primat habe fortan auf die Geschichte selbst wieder zurückgewirkt.¹⁾ Jedenfalls aber ist es total falsch zu sagen, die römische Kirche sei lediglich infolge der politischen Verhältnisse das Haupt aller Kirchen geworden, weshalb mit Recht obige These verurteilt wurde.

These 57.

Ecclesia sese praebet scientiarum naturalium et theologiarum progressibus infensam.

Die Kirche stellt sich feindlich zu den Fortschritten der natürlichen und theologischen Wissenschaften.

¹⁾ Hist. pol. Bl. Bd. 8, S. 136.

Gegensatz: Die Kirche stellt sich nicht feindlich zu den Fortschritten der natürlichen und theologischen Wissenschaften.

Vorstehend verurteilter Satz enthält nicht bloss eine krasse Unwahrheit, sondern auch eine schwere Beleidigung der katholischen Kirche. Und doch wie oft wird ihr dieser Vorwurf nicht bloss von ihren Gegnern, sondern auch von katholischen „Reformern“ oder „Modernisten“ gemacht, z. B. von Loisy in seinem „Autour d'un petit livre“ S. 211. Nur ein vollständiger Ignorant der Geschichte kann eine Behauptung aufstellen, die notorischen Tatsachen ins Gesicht schlägt. Man nenne überhaupt ein Gebiet des menschlichen Wissens und der natürlichen Erkenntnisse, auf dem die Kirche nicht mitgearbeitet, wo nicht neue Entdeckungen, neue Erfindungen, neue Resultate der wissenschaftlichen Forschung von ihr freudig begrüsst und nicht selten selbst in ihren unmittelbaren Dienst genommen worden! Wer hat denn die meisten Universitäten, die Sammelstätten der Wissenschaft, gegründet und unterhalten? Wer hat die altklassische Literatur vor dem Untergange bewahrt und sie hinübergerettet in unsere Zeit? Selbst offene Gegner, ja erbittertste Feinde des Katholizismus haben es nie gewagt, diesen Ruhmestitel der Kirche zu bestreiten, konnten im Gegenteil nicht genügend Worte finden, um in dieser Richtung das Lob der Kirche, speziell des Papsttums zu singen.

Man wird einwenden, das alles betreffe vergangene Zeiten; obige These meine jedoch hier die Gegenwart. Freilich kann die Kirche, aller ihrer früheren materiellen Mittel durch die Säkularisation beraubt und von der modernen Staatsgewalt hinausgeworfen aus den von ihr gegründeten Werkstätten der Wissenschaft, den Schulen, die Tätigkeit auf den wissenschaftlichen, zumal profanen Gebieten nicht mehr in derselben Weise entfalten, wie sie dies früher zu tun vermochte, aber trotzdem zeigt sie auch heute noch dasselbe Interesse an der Hebung der Wissenschaft durch moralische und materielle Förderung derselben, so weit es in ihren Kräften steht, wie sie solches zu allen Zeiten getan. Dass die Kirche auf keinem Gebiete, wie des menschlichen Lebens überhaupt,

so speziell der Wissenschaft den Fortschritt fürchtet oder ihn gar hindert, das bezeugt z. B. das ganze Pontifikat eines Leo XIII., dessen Denken, Sinnen und Trachten fast vollständig aufging in der Hebung und Förderung jeglicher Wissenschaft. Freund wie Feind haben dies bedingungslos anerkannt. War er es nicht, der die Schätze des Vatikanischen Archivs in liberalster Weise, wie solches in keinem modernen Staate der Fall ist, der ganzen wissenschaftlichen Welt geöffnet? Noch im Jahre 1899 schrieb er an den Kardinal Gibbons von New-York: „Nichts kann unseren Gedanken ferner liegen, als die Neigung, den geistigen Gewinn und Fortschritt unserer Zeit unterschiedslos zu verwerfen; im Gegenteil heissen wir freudig willkommen als Vermehrung des Erbes der Wissenschaft und als Erweiterung der Grenzen des Glückes der Welt jedweden Sieg, welchen die Erforschung der Wahrheit erringt.“¹⁾

Und doch soll nach obiger These die Kirche sich nicht bloss untätig, teilnahmslos, gleichgültig gegen die Wissenschaft verhalten, sondern sich ihr sogar ablehnend und „feindlich“ gegenüber stellen! Gegen derartige grobe Verleumdungen braucht es keiner weiteren Worte der Verteidigung; jeder freie und vorurteilslose Mann wird sie mit dem Syllabus unter Entrüstung zurückweisen. Noch in der letzten Enzyklika Pascendi dominici gregis vom 8. Sept. 1907 protestiert Pius X. gegen die alte Verleumdung der Feinde der Kirche, dass der Papst Gegner des Fortschritts, der Bildung und Zivilisation sei.

Freilich, wenn obige These den „Fortschritt der Wissenschaft“ etwa darin sieht und setzt, dass diese sich von den alten Banden, von Religion, Recht und Sittlichkeit, losreisst, die freie Tätigkeit der Kirche unterdrückt, ihre Einrichtungen verspottet, kirchliche Institutionen und Personen in Tagesblättern, Zeitschriften und Büchern bekämpft und verleumdet, sich im Denken, Fühlen, Wollen und Handeln in Theorie und Praxis über die Religion, über die Grundsätze des Christentums und jede kirchliche und staatliche Autorität stellt, den Glauben an die Göttlichkeit der Offenbarung und der christ-

¹⁾ Lit. Testem benevolentiae v. 22. Jan. 1899.

lichen Religion für einen in unserer modernen Zeit längst überwundenen Standpunkt hält und bekämpft, dagegen jedem neuen philosophischen Systeme, und wäre es auch noch so unsinnig, Bewunderung und wo möglich gläubige Annahme entgegenbringt, jede dem Glauben entgegenstehende Hypothese für ein unbezweifeltes Dogma der Wissenschaft preist, jedes staatliche Gesetz, auch das offenbar ungerechteste, gewalttätigste und unchristlichste, in Schutz nimmt und sich ihm in Gehorsam beugt, kurz wenn man eine Wissenschaft „Fortschritt“ nennt, die, von jeder göttlichen und kirchlichen Autorität losgelöst, die Pfade des Un- und Irrglaubens, des religiösen Indifferentismus und der sittlichen Ungebundenheit geht, christlichen Glauben und christliche Moral zu untergraben sucht, kirchliche und staatliche Autorität auf dem Gebiete der Religion und der sozialen Ordnung unterwühlt, dann freilich kann die Kirche mit einer solchen Wissenschaft nicht paktieren, sondern wird gemäss ihres göttlichen Berufes als Hüterin und Schützerin des christlichen Glaubens und Lebens sich ihr gegenüberstellen, sie mit allen ihr rechtlich zu Gebote stehenden Mitteln furchtlos und entschieden bekämpfen und ihre Ausbreitung zu verhindern suchen.

Dieses gilt ganz besonders vom heutigen Modernismus, d. i. von jener Theologie, die unter dem Deckmantel der Wissenschaft die Autorität der Kirche, welche, wie Leo XIII. sagt, im Namen Gottes die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts besorgt und von Gott zur Hüterin jener Grundsätze ewiger Wahrheit und Gerechtigkeit bestellt ist, auf denen in letzter Instanz alle menschliche Autcrität beruht, zu verkleinern, herabzusetzen und zu verachten oder überhaupt ganz zu verwerfen sucht. Dass sich die kirchliche Autorität diesem Fortschritt auf theologischen Gebieten entgegenstellt, wird kein Vernünftiger missbilligen, der überhaupt noch die göttliche Aufgabe der Kirche zur Reinerhaltung des Christentums anerkennt.

Ein beliebter Vorwurf des oben charakterisierten „modernen“ Katholizismus betrifft speziell die Tätigkeit und Entscheidungen der römischen Kongregationen, besonders die der Indexkongregation. Diese römischen Behörden

bilden, so sagt man, ein ständiges Hindernis für den Fortschritt der Wissenschaft, wie überhaupt der modernen Kultur, sie tragen meist die Schuld an der Rückständigkeit der Katholiken. Man glaubt oder tut wenigstens so, als ob die römischen Kongregationen für ihre Entscheidungen Unfehlbarkeit besäßen, jedenfalls solche für sich in Anspruch nähmen. Wie unwahr diese Meinung oder Behauptung ist, kann in jedem Lehrbuche des Kirchenrechts ersehen werden. Ja, wir wiederholen es, nicht einmal die Beschlüsse des hl. Offiziums, dessen Vorsitzender der Papst selbst ist, auch wenn sie sich auf Glaubenssachen beziehen und die ausdrückliche Approbation des letzteren erhalten haben, beanspruchen Unfehlbarkeit, sind damit noch lange nicht unabänderlich. Auch die römischen Behörden können unter dem Drucke eines Missverständnisses sich irren, wie solche Fehlgriiffe in Zivil- und Kriminalsachen auch bei den höchsten weltlichen Verwaltungs- und Gerichtsbehörden vorkommen können und tatsächlich vorkommen. Werden seitens einer römischen Kongregation infolge falscher Annahmen oder Voraussetzungen wirklich einmal irrtümliche Urteile gefällt, dann werden solche einfach nach Erkenntnis derselben zurückgezogen oder verbessert, weshalb sie weder die Wissenschaft noch den Glauben in Gefahr bringen können.

Natürlich, die römischen Kongregationen sollen nach der Ansicht der „Modernisten“ überhaupt sich nicht in das Gebiet der Wissenschaft mischen, auch wenn sich diese auf religiöse Sachen bezieht. Während die sog. Vertreter der Wissenschaft die vollste Freiheit zum Lehren und Schreiben beanspruchen, wird dieselbe Freiheit der Kirche zur Feststellung der Wahrheiten der Religion und der Kennzeichnung der Irrtümer und der Gefahren des Glaubens für die Katholiken bestritten. Als wenn sorgfältige Definitionen einer Glaubenslehre oder Verwerfungen eines diesbezüglichen Irrtums, die doch nur der Sache der Wahrheit und des Fortschritts dienen, die Wissenschaft schädigen könnten! Mit Recht sagen die englischen Bischöfe in ihrem Hirtenschreiben vom 29. Dezember 1900 über die Kirche und den liberalen Katholizismus: „In einem Zustande der menschlichen Gesell-

schaft, in welchem Wahrheiten, Halbwahrheiten und Irrtümer ohne Zahl sich mit einander vermischen, in welchem es wenigstens ebensoviele Lehrer des Irrtums als der Wahrheit gibt, dürfte dem nach Wahrheit forschenden Geiste keine glänzendere Wohltat erwiesen werden, als die vom heiligen Stuhle vollzogene Verkündigung ruhiger und wohlwogener Urteile über Wahrheit und Irrtum.⁴ In der Tat, wie oft ist in Fällen, wo der apostolische Stuhl mit seinen Entscheidungen in das gefährvolle Gebiet der theologischen Spekulation eingegriffen, eine glückliche Lösung von heftigen Kontroversen und ein wichtiger Beitrag zur Sache der Wahrheit erfolgt! Objektiv denkende Männer der Wissenschaft haben dies zu allen Zeiten offen anerkannt. Nicht selten sind theologische Hypothesen, die man bereits als feststehende Tatsachen ausgab, verurteilt, deren Falschheit nachher auch von den Wissenschaften anerkannt wurde. Gibt es in der Kirche zur Reinerhaltung des christlichen Glaubens ein von Christus eingesetztes Lehramt, so wird es auch in Zukunft dessen Aufgabe sein, die katholische Lehre zu beschützen gegen jede falsche, verwegene oder ärgerliche Theorie oder Behauptung auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaften, ohne Rücksicht auf Lob oder Tadel ihre Stimme zu erheben und die Gläubigen zu warnen, denselben zu folgen. Mit welcher Vorsicht und Gründlichkeit die Kirche übrigens bei solchen Anlässen vorgeht, zeigt z. B. der ganze Geschäftsgang der Indekongregation, speziell bezüglich Prüfung und Zensurierung theologischer Werke, wie wir das schon unter These 8 angedeutet haben. Die zahlreichen Regeln und Anweisungen von Clemens VIII., Alexander VII., Benedict XIV. und Leo XIII., der noch jüngst durch die Constitutio „Officiorum ac munerum“ bessernd eingegriffen, zeugen von einer solchen Vorsicht, Milde und Gründlichkeit des ganzen Vorgehens, dass selbst die erbittertsten Gegner dieser Behörde nichts vernünftig Positives zur Begründung ihrer Klagen und Vorwürfe beizubringen wissen. Wenn man behauptet, es würde durch die römischen Kongregationen die Freiheit der Wissenschaft eingeengt oder gar zerstört, so sind das einfach unwahre oder übertriebene Behauptungen, die mehr in kon-

fessionellen Leidenschaften, in Unwissenheit oder im Stolze und Eigendünkel ihren Grund haben, als in aufrichtiger Erforschung der Wahrheit. Auch die Kirche will nur die Wahrheit, durch ihr Lehramt diese nur bewahren und verteidigen, muss deshalb kraft göttlichen Auftrags alles das zu verhindern suchen, wodurch diese verdunkelt und gefälscht wird. Jeder Katholik, der es Ernst nimmt mit seinem Glauben, wird der Kirche dankbar sein, dass sie ihn nicht im Dunkeln und in Ungewissheit lässt, besonders wenn es sich in religiösen Dingen um Kontroversen oder neue Hypothesen oder Theorien handelt, die die Wissenschaft allein mit ihrer Spekulation weder austragen noch definitiv entscheiden kann. Das bedeutet wahrlich keine Beschränkung oder gar Vernichtung der Freiheit der Wissenschaft, sondern Behütung oder Bewahrung derselben vor Abwegen und Irrtümern, die oft verhängnisvoll sind für den Glauben und das Heil der Seelen. Man bedenke doch, dass es sich auf dem religiösen Gebiete nicht um natürliche Wissenschaft handelt, sondern um solche Gegenstände, die meist rein auf dem übernatürlichen Gebiete oder dem des Glaubens liegen. Dieses der Erforschung einzelner spekulativer Köpfe einfach preiszugeben, hiesse die Hinterlage des Glaubens der Herrschaft oder Willkür von Privatgelehrten ausliefern, wozu sich die Kirche niemals verstehen kann, ohne ihr göttliches Lehramt und damit sich selbst zu verleugnen.

Behauptet man, speziell durch das Verbot des Lesens der auf dem Index stehenden Bücher werde der wissenschaftliche Fortschritt beim Einzelnen behindert, seine Freiheit, sich wissenschaftlich zu betätigen oder weiter zu bilden, sich über wissenschaftliche Fragen zu orientieren, die gegnerische Literatur kennen zu lernen, beschränkt, so ist dies in gewisser Weise zuzugestehen, aber damit hört nicht das Recht bzw. die Pflicht der Kirche auf, diese Massregel zum Besten ihrer Gläubigen zu ergreifen und zu handhaben. Nie und nimmer kann sie den Katholiken anheimgeben, alles nach eigenem Gutdünken zu lesen, denn dadurch würde sie ihre eigenen Kinder der grössten Glaubensgefahr aussetzen. Schon das Naturrecht verpflichtet jeden Menschen,

die Lektüre alles dessen zu vermeiden, wovon er weiss oder fürchten muss, dass es seinen Glauben oder seine Religion oder seine Sittlichkeit gefährden könne. Der Glaube ist eben eine Gnade Gottes, und wer diese ohne Not der Gelegenheit des Verlustes aussetzt, läuft Gefahr, sie tatsächlich zu verlieren. Falsche, glaubenswidrige, schlechte Schriften sind ein geistiges Gift für die Seele des Christen; wer davon nascht oder genießt, zieht sich den Tod durch dieselben zu. Das oben zitierte Hirtenschreiben des englischen Episkopats nennt diese unterschiedslose Lektüre die gefährlichste Form, unter welcher das Gift der Freidenkerei und des Unglaubens in die Seele eingesogen wird. „Ohne die Sache aufmerksam zu beachten“, so schildert es treffend die Gefahr, „nehmen Männer und Frauen Bücher und Zeitschriften, wie der Zufall sie ihnen entgegenbringt, in die Hand und beschäftigen sich mit den geschickt abgefassten und scharf gewürzten Artikeln gegen den Glauben, welche sie in denselben finden. Ihr Geist hat keine philosophische Bildung oder theologische Schulung. Sie besitzen kein Gegenmittel wider den vergifteten Luftzug. Und doch lesen sie weiter ohne Notwendigkeit, angelockt durch die allgemeine Sitte, aus Vorwitz oder Verlangen, die verbotene Frucht zu genießen. Als gewöhnliches Ergebnis einer solchen Ausschreitung steigen empor entweder das Misstrauen gegen die Kirche, Zweifel an der Offenbarung und dem Dasein Gottes selbst, die schliesslich in geheimen und offenen Unglauben ausarten; oder eine allgemeine Lockerung der geistlichen Bande, welche den religiösen Bau des Lebens zusammenhalten. Daher der Verlust der Antriebe des Glaubens und ein liberaler Katholizismus, in welchem der Halbrationalismus dauernd Wohnung genommen. Wer Geist und Einbildung nährt mit Beweisgründen und Schilderungen, die gegen die Tugend des Glaubens verstossen, der muss notwendigerweise seiner Seele ebenso den Untergang bereiten, als wenn er sie mit schmutzigen Gedanken und verbotenen Bildern nähren wollte. Glaube und Reinheit sind gleicherweise Geschenke Gottes, welche sorgfältige Bewachung erheischen; denn wer die Gefahr liebt, wird darin umkommen. Wer behauptet,

dass es unmöglich sei, sich von der Tagesliteratur loszumachen, der behauptet damit lediglich, dass bei der Wahl dessen, was man lesen und was man vermeiden soll, die Ausübung einer weisen Vorsicht und eines kräftigen Willens durchaus notwendig ist. Wer ohne Notwendigkeit Dinge liest, die geeignet sind, Zweifel am Glauben zu erregen oder ihn zu untergraben, der begeht eine Sünde wider die Religion und das erste Gebot Gottes“. Im übrigen kann, wie schon oben erwähnt ist, derjenige, der das Lesen derartig verbotener Schriften nötig zu haben glaubt, leicht dazu die kirchliche Erlaubnis erhalten oder in einzelnen Notfällen sich selbst dispensieren.

Auch wir wünschten unter gegenwärtigen Verhältnissen in dieser Beziehung eine grössere Latitude, indem vielleicht überall den Bischöfen bezw. Beichtvätern ausgedehnte Fakultäten verliehen würden, wie solches jetzt tatsächlich für Deutschland geschehen ist; aber das verlange man als gläubiger Katholik nicht von der Kirche, dass sie sich überhaupt nicht weiter mehr kümmern solle um die Reinerhaltung des Glaubens und um die Bewahrung ihrer Kinder vor dem Gifte des Un- und Irrglaubens sowie der Unsittlichkeit. Diese ihre Pflicht ist eine göttliche, und das kirchliche Lehramt würde sich schwer gegen dieselbe verfehlen, wenn es unterliesse, die Gläubigen auf die Gefahren einer neuen falschen Lehre oder eines verderblichen Buches aufmerksam zu machen und jedem freistellte ohne Not in Glaubens- und Sittengefahren sich zu begeben. Man kann über die zweckmässige Handhabung des Bücherverbotes der Indexkongregation unter Umständen verschiedener Ansicht sein und Wünsche hegen, aber kein vernünftiger Katholik wird die Nützlichkeit oder Notwendigkeit einer solchen Einrichtung selbst auch nur bezweifeln können. Eine derartige Institution bedeutet keine Abneigung oder gar Feindschaft der Kirche gegen die Wissenschaft, die wirklich der Wahrheit und Sittlichkeit dient, sondern nur Wahrung der Reinheit des christlichen Glaubens und der christlichen Moral gegenüber dem Un- und Irrglauben und der Unsittlichkeit, Behütung der Gläubigen vor der Infizierung durch dieses Gift der Seelen. Was ist deshalb natür-

licher, als dass aus allen diesen Gründen obiger Satz im Syllabus eine Verurteilung erfuhr?

These 58.

Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur.

Die Wahrheit ist so wenig unveränderlich wie der Mensch selbst, da sie sich ja mit ihm, in ihm und durch ihn entwickelt.

Gegensatz: Die Wahrheit ist nicht ebenso veränderlich wie der Mensch selbst, da sie sich nicht mit ihm, in ihm und durch ihn entwickelt.

Die Verurteilung vorstehender These richtet sich gegen die moderne kritische und skeptische Entwicklungstheologie und -philosophie, die alle ewigen Wahrheiten leugnet und alle absoluten Maßstäbe religiös-sittlicher Natur zu relativen macht. In seinem „Evangelium und Kirche“ stellt Loisy S. 147 folgenden Satz auf: „Selbst unsere sichersten Kenntnisse auf dem Gebiete der Natur und der Wissenschaft sind stets in Fluss, stets nur relativ, stets vervollkommnungsfähig. Die Wahrheit allein ist unveränderlich, aber nicht ihr Bild in unserem Geiste.“ Im „Autour d'un petit livre“ heisst es S. 192: „La vérité, en tant que bien de l'homme, n'est pas plus immuable que l'homme lui-même: Elle évolue avec lui, en lui et par lui . . .“ Der das moderne Wissen beherrschende Geist, der sogenannte moderne Gedanke, die liberale Lebensanschauung, die dem gewaltigen Hin- und Herwogen der wissenschaftlichen Strömungen zugrunde liegt, findet im obigen Satze ihren Ausdruck. Er ist das Resultat einer Entwicklung, die dem menschlichen Verstande keine Ehre macht. Und doch erscheint eine solche von ihrem Standpunkte aus konsequent.

Fichte's Idealismus hat Sein und Denken für identisch erklärt; also muss wahr sein, was gedacht wird. Wahrheit ist deshalb nichts anderes als die Tatsächlichkeit des Denkens, womit sonach auch jeder Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum wegfällt. „Von dieser übertriebenen Erhebung der Erkenntnis ist nur ein Schritt zur vollständigen Vernichtung derselben durch den Skeptizismus“. ¹⁾ Weil man

¹⁾ Gutberlet, Erkenntnistheorie, 3. Aufl. S. 153.

keinen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum feststellen kann, so gibt es überhaupt keine Wahrheit; damit ist die Erkenntniskraft des Menschen stark erschüttert. Nach Hegel ist sodann das ganze Weltall mit samt seinen Erscheinungen, insbesondere auch der Mensch mit seinem Denken, Wollen und Handeln in einem beständigen Entwicklungsprozesse begriffen, in welchem es nichts Dauerndes gibt als das ewige Werden. War es bei Hegel noch der Geist, der die Richtung dieses Entwicklungsprozesses bestimmte, so ist nach Feuerbach die Materie die treibende Kraft. „Der Geist dagegen ist nur das höchste Produkt der Materie.“¹⁾ „Demzufolge bilden die materiellen, namentlich die ökonomischen Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft die Grundlage, aus der der gesamte Überbau der rechtlich-politischen Einrichtungen, sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweisen eines jeden geschichtlichen Zeitabschnittes in letzter Instanz zu erklären sind.“²⁾ Die einzelnen sittlichen Gesetze haben also nach ihm keinen Anspruch auf ewige Geltung, sondern je nach den Kulturverhältnissen können bzw. müssen sie sich ändern. Von einer feststehenden Sittennorm kann danach nicht die Rede sein. Dieser Satz hat aber auch Beziehung zu den Grundwahrheiten des Glaubens oder der Religion, wie zu Gott, Offenbarung etc., was unten in These 64 eigens behandelt wird. Vorstehende kurze Darlegung zeigt uns den Weg, der zur Widerlegung obigen verurteilten Satzes unseres Syllabus zu beschreiten ist.

Die Kirche handelt nicht nur vernünftig, wenn sie obigen Satz proskribiert, sondern sie muss ihn auch nach ihrer christlichen Weltanschauung verwerfen. Die Wahrheit bleibt ewig Wahrheit. Eine Änderung z. B. mathematischer Wahrheiten kann man sich gar nicht denken. „Ein Wahres für heute oder morgen ist ein Unding“, sagt Eucken;³⁾ „was irgend wahr ist, das gilt für alle Zeit oder vielmehr

¹⁾ Engels, L. Feuerbach, S. 18.

²⁾ Jos. Dietzgen, Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie, S. 25.

³⁾ Geistige Strömungen der Gegenwart, 1904, S. 208.

ohne alle Beziehung zur Zeit.“ Die Wahrheit ist etwas Absolutes und kann sich als solches weder verändern noch entwickeln. Es gibt Sätze, auf die sich in letzter Instanz alles stützt, und die deshalb aller Erkenntnis als ihr Fundament vorausgesetzt werden müssen, die aber auch die festeste Stütze für andere Wahrheiten bieten. Es sind die Sätze: „Der Mensch hat die Fähigkeit, Wahres zu erkennen.“ „Sein und Nichtsein schliessen sich notwendig und überall aus.“ „Alles, was anfängt zu existieren, muss eine ausser ihm liegende Ursache haben.“ Das ist der bleibende, ewige Wahrheitsbestand der aristotelisch-thomistischen Philosophie, der philosophia perennis: nämlich das Zutrauen auf die Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Kausalgesetzes und somit die streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis.

Dieses objektive Fundament muss das ganze Leben und Wissen des Menschen tragen. Mit seiner Vernunft erkennt der Mensch, gestützt auf das Kausalgesetz: Es gibt einen Gott, der unendlich vollkommen ist, der alles ausser ihm erschaffen hat, dem auch der Mensch sein Dasein verdankt, dass er ihm diene und so zum Endziele seines Lebens gelange.

Ebenso unwandelbar und ewig wie diese Wahrheiten, sind die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der natürlichen Ordnung; sie sind die natürliche Offenbarung der Gedanken des Ewigen, der die Quelle und der Urgrund jeder Wahrheit ist. Diese Wahrheiten können niemals einer Änderung unterliegen, weil das Fundament nicht geändert werden kann, das sie trägt und auf welchem sie ruhen. Das Fundament ist unveränderlich, weil es ausserhalb des individuellen Geistes in der wirklichen Ordnung der Dinge begründet ist.

Zu demselben Ergebnis gelangen wir, wenn wir die Erfahrung befragen, die uns belehrt, dass alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten eine gewisse Summe von Wahrheiten stets bekannt und festgehalten haben. Dies gilt besonders von der sittlichen Ordnung. Wie sehr sich auch die einzelnen Menschen in der Beurteilung des Sittlichen im

einzelnen Falle irren können, alle aber hatten die Überzeugung, dass es einen Unterschied zwischen gut und böse gibt. Die Menschen stimmten aber nicht bloss in dieser Überzeugung zu allen Zeiten und unter allen Umständen überein, sondern es gibt auch eine ganze Reihe von bekannten Handlungen, welche die Menschen zu allen Zeiten, auch ohne Rücksicht auf eventuelle Vorteile als sittlich gut oder sittlich schlecht beurteilt haben, wie dies z. B. bezüglich der Kindesliebe, Vaterlandsliebe, Elternliebe etc. der Fall ist.

Die Natur der Dinge ist also der Grund, dass alle Menschen die Dinge so oder so beurteilen. Wäre obige These richtig, so müsste sie zum schrecklichsten Pessimismus führen. Freilich, das moderne Streben hält das Suchen nach der Wahrheit für etwas Grösseres als den Besitz derselben. Das bekannte Wort Lessings, wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen stets regen Trieb darnach, obschon unter der Bedingung beständigen Irrthums, ihm zur Wahl reichte, so würde er demüthig nach seiner Linken greifen und deren Inhalt für sich erbitten — dieses Lessingsche Wort ist der Ausdruck der Stimmung in den Geistern unserer von Gott und der Ewigkeit abgewandten modernen Zeit. Über dem Wahrheitssuchen verlieren so manche die ewige Wahrheit selbst. Sie gehören zu jenen Männern, von denen der hl. Paulus sagt, dass sie immer lernen, aber nie zur Wahrheit gelangen. Vor diesen Verirrungen des menschlichen Geistes warnt uns die Kirche, da unser Herz für die Wahrheit, für den Besitz der ewigen, unabänderlichen Wahrheit geschaffen ist. Der Mensch kann die Wahrheit sich immer vollständiger aneignen, sich immer mehr in dieselbe vertiefen, sie der natürlichen Erkenntnis stets näher bringen, aber sie selbst bleibt objektiv ewig dieselbe, wie Gott, der Urheber aller Wahrheit, ewig und unveränderlich ist.

These 59.

Christus determinatum doctrinae corpus omnibus temporibus cunctisque hominibus applicabile non docuit, sed potius inchoavit motum quemdam religiosum diversis temporibus ac locis adaptatum vel adaptandum.

Christus lehrte nicht einen festbegrenzten Lehrinhalt, der für alle Zeiten und alle Menschen gelten sollte, sondern vielmehr leitete er eine gewisse religiöse Bewegung ein, die den verschiedenen Zeiten und Orten sich anpasste oder anzupassen sei.

Gegensatz: Christus lehrte einen festbegrenzten Lehrinhalt, der für alle Zeiten und alle Menschen gelten sollte, und nicht bloss leitete er eine gewisse religiöse Bewegung ein, die den verschiedenen Zeiten und Orten sich anpasste oder anzupassen sei.

Vorstehender Satz steht in engem Zusammenhang mit dem folgenden (60), indem obiger mehr allgemein gehalten ist, während jener die Entwicklung angibt, welche die von Christus eingeleitete religiöse Bewegung in den ersten Jahrhunderten genommen haben soll. Diese Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen, wie These 64 sagt. Sie ist überhaupt möglich, weil es eben eine unveränderliche Wahrheit nicht gibt (Th. 58).

Zu unserer These haben wieder die Werke Loisy's „Études évangéliques“ und „Evangelium und Kirche“ Veranlassung gegeben. So heisst es im ersteren: „Jésus avait été beaucoup moins le représentant d'une doctrine que l'initiateur d'un mouvement religieux“ (Introduc. XIII). In letzterem liest man S. 79: „Das wahrhaft Evangelische im heutigen Christentum ist nicht das unverändert Gebliebene, denn in gewissem Sinne hat alles sich geändert und ununterbrochen geändert, sondern das, was allen äusseren Veränderungen ungeachtet aus der von Jesu gegebenen Anregung hervorgeht, sich von dessen Geist leiten lässt, demselben Ideal und derselben Hoffnung dient.“ „Eine Absurdität würde es sein zu verlangen, dass Christus die Interpretationen und Anpassungen, welche die Zeit fordern musste, im voraus schon bestimmt hätte, denn sie hatten keine Berechtigung, früher als notwendig da zu sein . . . Der ihnen (den Jüngern) vom Heilande hinterlassene Gedanke bestand darin, das Reich

Gottes fortdauernd zu wollen, vorzubereiten, zu erwarten und zu verwirklichen“ (S. 114). In der Einleitung schreibt derselbe Verfasser: „In den Evangelien bleibt von den Worten Jesu nur ein notwendigerweise geschwächtes und etwas gemischtes Echo; es bleiben der allgemeine Eindruck, den er auf seine günstig gestimmten Zuhörer hervorgebracht hat, sowie die wirkungsvollsten seiner Sprüche in der Art, wie sie verstanden und interpretiert worden sind; es bleibt endlich die Bewegung, deren Urheber Jesus gewesen ist“ (S. 9).

Dem entgegen lehrt die Kirche: Christus wollte nicht bloss eine religiöse Bewegung einleiten, die sich den verschiedenen Zeiten und Orten anpassen sollte; er wollte vielmehr den Menschen einen festbegrenzten und unveränderlichen Lehrinhalt geben, den alle Zeiten und alle Menschen annehmen müssen.

Ed. v. Hartmann macht es der christlichen Auffassung zum Vorwurf, dass sie im Laufe der Zeiten das Christusbild verklärt habe, geradeso wie die verschiedenen Maler nach und nach den Christuskopf idealer aufgefasst hätten. Allerdings kann man aus der bildlichen Darstellung Christi darauf schliessen, welche Auffassung der betreffende Künstler von Christus hat. Man betrachte nur die bildlichen Darstellungen moderner Künstler, sofern sie überhaupt sich dieses Problem noch zum Vorwurf nehmen. Von ihnen freilich kann Christus nur als Mensch aufgefasst werden. Obiger Satz ist bloss die Konsequenz so vieler anderen. Wenn die Echtheit oder Göttlichkeit der Evangelien bestritten wird, wenn man den Inhalt der Evangelien nur allein den Jüngern zuschreibt und alles auf ihre Kosten setzt, was die Gottheit Christi beweisen könnte, dann ist allerdings dieser Satz zu begreifen.

„An der Verklärung des Christusbildes im Laufe der Zeiten, welche Hartmann uns vorwirft, ist das wahr, dass alle Zeiten und Geschlechter hinreichenden Stoff in diesem Idealmenschen für ihre Studien und Betrachtungen haben werden, dass jedes Jahrhundert etwas beitragen kann, den reichen Schatz zu heben und die Fülle der sittlichen Grösse

immer mehr in das wirkliche Bewusstsein der Kirche überzuführen“. ¹⁾ Aber etwas Neues können wir weder seiner Lehre noch seiner Persönlichkeit hinzufügen. Denn Christus ist Sohn Gottes, Gott gewesen; er selbst bezeugt es vor dem Richter (Matth. 26, 63 ff.) und er erduldet für dieses Bekenntnis den Tod. „Er war gekommen, damit wir das Leben haben, er hat uns die Schätze der göttlichen Wissenschaft mitgeteilt, die er beim Vater geschaut“. Wenn nun Gott selbst auf die Erde kommt, um den Menschen eine Offenbarung zu bringen, kann er sich da mit allgemeinen Gedanken begnügen, mit einer bloss geistigen Erweckung? Musste Christus nicht ganz bestimmte Lehren uns mitteilen, die der menschliche Geist nicht aus sich finden konnte? Er will ja nicht bloss einigen Gelehrten Anregung geben, nein, er will allen Menschen Wahrheit und Licht bringen. Denn er ist und nennt sich selbst „die Wahrheit, den Weg und das Leben“.

Abgesehen davon, dass die Wahrheiten des Evangeliums nicht aus der Zeit heraus restlos erklärt werden können, wie das des näheren in der folgenden These wird behandelt werden, so finden sich in den Evangelien und den Schriften der Apostel, sowie in der Tradition auch alle Wahrheiten niedergelegt, die Christus der Welt gebracht hat, und denen die Kirche nicht eine einzige hinzugefügt hat.

Christus ist sich auch dessen bewusst gewesen, dass er der Welt bestimmte Lehren geben wollte. Der grosse Lehrauftrag vor seiner Himmelfahrt beweist es uns: „Gehet hin und taufet alle Völker und lehret sie alles das halten, was ich euch befohlen habe.“ Er selbst beteuert es: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“ (Matth. 24, 35; Mark. 13, 31; Luk. 21, 33). So liessen sich noch andere Stellen anführen, die uns Christus als den Lehrer wie aller Völker, so aller Zeiten zeigen, der seine Apostel beauftragte, seine Lehren in die ganze Welt hinauszutragen. Dabei soll der Heilige Geist die Apostel an alles erinnern, was er, Christus, sie gelehrt hat.

¹⁾ Gutberlet, Apologetik 2. Bd. 2. Aufl. S. 230.

Eine „religiöse Bewegung“ ist im übrigen auch nicht denkbar, ohne dass bestimmte grundlegende, positive Anschauungen über Gott, über das Ziel des Menschen, über die Motive des Handelns etc. vorausgehen. Das Gefühl allein, wie die Modernisten behaupten, vermag keine Religion zu gründen. Es müssen notwendig Verstandeserwägungen vorausgehen, die um so überzeugender sein müssen, je grösser die Pflichten sind, die uns jemand auferlegen will.

Wo man die modernen Lehren auch nur angreifen mag, überall stösst man auf Widersprüche, Ungereimtheiten, Inkonssequenzen; wenn man mit ihnen an Tatsachen auf religiösem Gebiete herantritt, überall findet man Rätsel. Ein solches Rätsel muss es für jeden z. B. sein, wenn er sieht, wie man von Anfang an die Irrlehren allgemein hasst, verabscheut, sie als ein grosses Verbrechen betrachtet, die Irrlehrer aus der Gemeinschaft ausschliesst etc. Das alles hat doch nur einen Sinn, wenn diese Männer von der bestimmten Lehre Christi abgewichen sind. Auch nur aus der Heiligen Schrift mit ihrem fest geschlossenen Inhalte sucht man die Irrlehren zu widerlegen.

Daneben bleibt freilich bestehen, dass die Menschen erst nach und nach die Lehre Christi vollständig ergreifen und auffassen; das ist aber etwas ganz anderes, als die Lehren erst hinzufügen. Doch über diese sogenannte Entwicklung der christlichen Lehren ist bereits oben (S. 250 ff.) gehandelt worden, weshalb wir uns einfach darauf beziehen können. Aus diesen kurzen Erwägungen, zu deren Vervollständigung wir auf die apologetischen Werke verweisen müssen, ist es klar, dass obige These, die den göttlichen Ursprung der christlichen Religion bzw. die Göttlichkeit des Christentums selbst direkt negiert, von der Kirche als eine häretische proskribiert werden musste.

These 60.

Doctrina christiana in suis exordiis fuit iudaica, sed facta est per successivas evolutiones primum paulina, tum ioannica, demum hellenica et universalis.

Die christliche Lehre war in ihrem Ursprunge jüdisch, wurde aber im Laufe der aufeinander folgenden Entwicklungsstufen zuerst paulinisch, dann johanneisch, schliesslich hellenisch und universal.

Gegensatz: Die christliche Lehre war in ihrem Ursprunge nicht jüdisch, und wurde auch nicht im Laufe der aufeinander folgenden Entwicklungsstufen zuerst paulinisch, dann johanneisch, schliesslich hellenisch und universal.

Vorstehende These ist wieder direkt dem Werke L o i s y's „Evangelium und Kirche“ entnommen. S. 126 heisst es daselbst: „Obgleich das evangelische Christentum den Keim einer universellen Religion in sich barg, war der ursprüngliche christliche Gedanke jüdisch und konnte nur jüdisch sein. Die erste, die entscheidendste, wichtigste, vielleicht auch rascheste Änderung, die es erfahren hat, ist diejenige, die aus einer auf der Idee der messianischen Herrschaft gegründeten jüdischen Bewegung eine für die griechisch-römische Welt und für die Menschheit annehmbare Religion schuf. So schnell dieser Wechsel auch geschah, so hat er sich doch nur stufenweise vollzogen: der heilige Paulus, das vierte Evangelium, der heilige Justinus, der heilige Irenäus, Origenes bezeichnen die Stadien dieses Fortschrittes in der Ideenentwicklung etc.“

Rationalismus und Naturalismus bestreben sich, dem göttlichen Werke Christi einen rein menschlichen Ursprung zu vindizieren. Besonders das moderne Dogma des Evolutionismus, wie es hauptsächlich in Harnacks „Wesen des Christentums“ vertreten ist, soll diese Resultate erklärlich und fassbar machen. Das erscheint dem menschlichen Verstande auch ganz verständlich, wenn man Christus nur als einen Menschen betrachtet, der mitten in seiner Zeit steht, all die Mängel und Vorurteile seines Volkes teilt, der, weil er es sittlich heben möchte, nur eine religiöse Erneuerung unter denselben erstrebt. „Eine Absurdität würde es sein zu verlangen“, sagt Loisy in seinem „Evangelium und Kirche“ S. 173 f., „dass Christus die Interpretationen und Anpassungen, welche die Zeit fordern musste, im voraus schon bestimmt hätte, denn sie hatten keine Berechtigung, früher als not-

wendig da zu sein. Dass die Zukunft der Kirche durch Jesus seinen Jüngern geoffenbart wurde, war weder möglich noch nützlich.“ Paulus steht ihm natürlich ebenbürtig zur Seite, der wieder unter anderen Einflüssen das Werk verbessernd fortsetzt, indem er es mehr losmacht von jüdischen Vorurteilen und Mängeln und die Lehre von der ewigen Präexistenz des Messias schuf und die Theorie der Erlösung formulierte. Damit hat indes die Entwicklung noch keinen Abschluss gefunden. Das Christentum tritt in immer engere Berührung mit dem Hellenismus, in immer nähere Beziehung zu dessen Philosophie und erleidet natürlich dadurch zu seinem Besten abermals die mannigfachsten Modifikationen. Dafür muss besonders der hl. Johannes mit seiner Logoslehre den Beweis liefern. „Die johanneische Idee“, sagt Loisy in seinem „Evangelium und Kirche“ S. 34, „ist nämlich stets eine Betrachtung des Glaubens, der sich zur gebührenden Würdigung des Wirkens Jesu mit den erhabensten Elementen der religiösen Philosophie jener Zeit zu helfen sucht und sich auch in der Sprache dieser mystischen Philosophie ausdrückt: Christus ist die sichtbare Offenbarung des ewigen Vaters, und das vierte Evangelium, eine symbolische Beschreibung dieser Wahrheit, ist eine Art Fleischwerdung, die durch die allegorischen Bilder der Reden und der Erzählungen dargestellte Offenbarung Christi, des Lebens und des Lichtes der Menschheit.“ S. 127 heisst es direkt: „die Lehre vom Logos drang durch trotz der Gegner der johanneischen Schriften etc.“. Was die Apostel begonnen hatten, führten die platonisierenden Kirchenlehrer des 2. und 3. Jahrhunderts (Justinus, Irenäus, Origenes) zu Ende; durchdrungen von hellenischem Geiste, haben sie das christologische Dogma geschaffen. So hat also das Christentum erst verschiedene Entwicklungsstufen durchgemacht, bis es auf seinen universellen Standpunkt anlangte. Das behauptet nach den Modernisten und speziell nach Loisy obige These! Die Kirche handelt ganz richtig, wenn sie diese modernistischen Hypothesen verwirft und dadurch als ihre Anschauung dokumentiert: Die christliche Lehre ist nicht jüdischen Ursprunges,

auch haben die späteren Zeiten nichts wesentlich Neues dem Lehrgehalte hinzugefügt.

Obiger Satz spricht eigentlich gar nichts Neues aus, sondern hat schon eine lange Geschichte. „Alle Kulturvölker des Altertums sind eins nach dem anderen von den Rationalisten in Anspruch genommen worden, dem Christentum seine Lehre und Moral geliehen zu haben. Die Religionsysteme der Inder, Buddhisten, Perser, Ägypter, Griechen, Juden werden als die Quellen bezeichnet, aus welchen unsere Religion geflossen sein soll.“¹⁾ Speziell das Judentum soll dem Christentum nicht bloss als Vorbereitung gedient haben, sondern dasselbe seinem ganzen Wesen nach erzeugt haben. Die Messias Hoffnungen mit heidnischen Mythen und griechischer Philosophie durchsetzt, mussten die christliche Religion als notwendiges Produkt der Zeit hervorbringen (D. Strauss).

Fragen wir nun die historischen Zeugnisse, die diese Behauptung belegen müssen. Hier tritt uns ein ganz anderes Bild entgegen. Was wir von dem Judentum zur Zeit Christi wissen, ist nur dazu geeignet, uns zu zeigen, wie weit Christentum und Judentum von einander wesentlich verschieden sind. Es findet sich zunächst ein gewaltiger Unterschied in der Lehre. „Das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit reicht schon hin, die neue Offenbarung als hoch über der jüdischen darzutun.“²⁾ Dann vergleiche man noch die Lehre von der christlichen Ehe, von der Jungfräulichkeit, der allgemeinen Menschenliebe, der Feindesliebe und auch die Quellen, aus welchen Christus sie bei den Juden schöpfen konnte.

Sodann zeigt sich ebenso bei auch nur oberflächlicher Betrachtung ein unendlich grosser Unterschied in der Sittenlehre. Auf der einen Seite die weltüberwindende Liebe des Christentums, voll belebender, sprudelnder Kraft für alle Gebiete des Lebens, auf der anderen Seite die verknöcherte, kleinliche Kasuistik des absterbenden Judentums!

Zwar lehren uns die Quellen eine gewisse Abhängigkeit des Werkes Christi vom Judentum, insofern nämlich letzteres

¹⁾ Gutberlet, Apolog., 2. Bd. 3. Aufl. S. 201.

²⁾ Gutberlet, Apolog., 2. Bd. S. 215.

zur Vorbereitung auf den Messias diene, das Leben und Wirken des Heilandes die Erfüllung des Alten Bundes bildete. Aber damit hat nicht das Christentum dem zeitgenössischen Judentum seinen Ursprung oder seine Entwicklung zu verdanken; es war dies das eigenste Werk, die göttliche Tat Christi selbst.

Das jüdische Christentum soll in der Folgezeit durch Petrus vertreten sein, dem alsdann Paulus entgegenarbeitet. Dies Phantom der Tübinger Schule ist jetzt vielfach abgeschwächt; aber in dieser Abblässung lebt es noch heute fort in der modernen Wissenschaft. Historisch ist nur die häufige und heftige Anfeindung des Apostels Paulus von seiten der Judenchristen. Nach der Verschiedenheit des Charakters und der Anlage oder des Zweckes ihrer Schriften trat in Johannes die göttliche Erscheinung Christi mehr in den Vordergrund, in Petrus die menschliche als Vorbild des heiligen Wandels, in Paulus die gottmenschliche Fülle des Heilandes hervor. Paulus betonte besonders den Glauben, Johannes die Liebe, Petrus die Hoffnung; aber alle hatten nur die eine Lehre Christi, der dieser selbst durch ihren göttlichen Inhalt den Universalismus gegeben mit dem Auftrage an die Apostel, dass sie in alle Welt gehen und allen Menschen nur den verkünden sollten, der die Welt durch den Glauben an ihn erlösen wollte und deshalb für alle am Kreuze gestorben ist (Matth. 28, 19; Mark. 16, 15).

Gerade die Universalität des Christentums, wie sie in der Pfingstpredigt Petri sofort hervortrat, war es, wodurch dasselbe sich die Welt eroberte, und diese Eigenschaft besass es von Anfang an als sein inneres Wesen und als einzig dastehenden Vorzug vor dem partikularistischen Judentum und allen anderen nationalen Religionen, nicht aber hat es diese Eigenschaft erst durch seine allmähliche oder stufenweise Entwicklung erhalten. Wer das behauptet, hat keine Ahnung auf der einen Seite von dem Inhalte der christlichen Religion, wie sie das Evangelium lehrt, auf der anderen aber auch kein Verständnis von der Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung. Die Lehre des Heils war

nicht bloss für die Armen und Mühseligen bestimmt, sondern auch für die Gelehrten und Gebildeten, und das Streben nach theologischer Vertiefung und Vervollkommnung war durch die Tatsache der christlichen Offenbarung keineswegs aufgehoben. Diese schliesst Wahrheiten in sich bezw. bekräftigt dieselben, welche selbst die natürliche Vernunft erkennen kann, wenn sie auch andere Wahrheiten enthält, die für den bloss menschlichen Verstand ewig Geheimnisse bleiben werden. Schon die Angriffe der heidnischen Gelehrten und das eigene Bedürfnis einer immer tieferen Unterweisung mussten von selbst dazu führen, den lehrhaften Inhalt der Offenbarung wissenschaftlich zu entwickeln und systematisch zu bearbeiten. Bei dieser Verstandestätigkeit musste man sich natürlich an das halten, was an Bildungselementen, Begriffen und Ausdrucksweisen der damaligen Welt geläufig war, und das stammte eben zum grossen Teil aus der griechischen Philosophie. Die Verbindung des Christentums mit ihr war eine in der Natur der Sache begründete Phase der inneren Entwicklung. Ihre Aufgabe war es, aus den einzelnen Aussprüchen Christi und Äusserungen der Apostel ein entwickeltes Lehrgebäude zu schaffen und dieses zu immer grösserer Entfaltung und geordneterer Darstellung zu bringen. Ausserhalb der Kirche führte die Verbindung des Christentums speziell mit der hellenischen Philosophie zu jenen seltsamen Ausgestaltungen mannigfacher Art, wie sie die Häresien enthalten; unter Leitung der Kirche war sie gleichsam das Gefäss, in welchem der Inhalt der christlichen Lehre einen der Zeit entsprechenden Ausdruck fand. Das kirchliche Lehramt hielt stets Wache, dass am Inhalte der Lehre Christi auch nicht das geringste geändert werde; das von Christus überkommene depositum fidei stets rein und unverfälscht zu erhalten, war von Anfang an seine erste und hauptsächlichste Sorge, wie die zahlreichen Synoden des Morgenlandes zeigten. Deshalb konnte auch der hl. Paulus sprechen: „Wir sind nicht, wie so gar viele, welche das Wort Gottes verfälschen, sondern wir verkünden es mit Lauterkeit als von Gott, vor Gott in Christo“ (2. Kor. 2, 17). Dieses Christentum, das „in der ganzen Welt allen Völkern zum

Zeugnisse gepredigt werden sollte“ (Matth. 24, 14), war zu allen Zeiten seinem Inhalte nach ein und dasselbe, und wenn man von einer Entwicklung „der christlichen Lehre“ spricht, als ob sich der Inhalt oder das Wesen stufenweise gestaltet habe, dann enthält eine derartige Behauptung nicht bloss eine geschichtliche Unwahrheit, sondern damit überhaupt eine Leugnung der Göttlichkeit des Christentums, weshalb der Syllabus denn auch obigen Satz, der diese alte Hypothese einer rationalistischen Wissenschaft nur wieder von neuem aufischt, mit Recht verworfen hat.

These 61.

Dici potest absque paradoxo nullum Scripturae caput, a primo Genesis ad postremum Apocalypsis, continere doctrinam prorsus identicam illi quam super eadem re tradit Ecclesia, et idcirco nullum Scripturae caput habere eumdem sensum pro critico ac pro theologo.

Es kann ohne Widerspruch gesagt werden, kein Kapitel der Heiligen Schrift, vom ersten der Genesis bis zum letzten der Apokalypse, enthalte eine Lehre, die vollständig identisch wäre mit der, welche die Kirche über dieselbe Sache gibt, und deshalb habe kein Kapitel der Heiligen Schrift denselben Sinn für den Kritiker und für den Theologen.

Gegensatz: Es kann nicht ohne Widerspruch gesagt werden, kein Kapitel der Heiligen Schrift, vom ersten der Genesis bis zum letzten der Apokalypse, enthalte eine Lehre, die vollständig identisch wäre mit der, welche die Kirche über dieselbe Sache gibt, und deshalb habe kein Kapitel der Heiligen Schrift denselben Sinn für die Kritiker und für den Theologen.

Vorstehende These stellt einen vollständigen Widerspruch auf zwischen dem lehrinhaltlichen Sinn der ganzen Heiligen Schrift, wie ihn die Kirche festhält, und dem wirklichen Sinn, wie ihn die moderne Kritik interpretiert. Sie hält es nicht für paradox zu behaupten, kein einziges Kapitel der Bibel vom Anfang der Genesis bis zum Schlusse der Apokalypse entspreche inhaltlich dem kirchlichen Glauben, und es habe mithin kein einziges ihrer Kapitel denselben Sinn für den Kritiker wie für den Theologen. „On peut dire, sans paradox“, sagt Loisy in seinem „Autour d'un petit livre“

S. 54, „que pas un chapitre de l'Écriture, depuis le commencement de la Genèse jusqu' à la fin de l'Apocalypse, ne contient un enseignement tout à fait identique à celui de l'Église sur le même objet; conséquemment, pas un seul chapitre n' a le même sens pour le critique et pour le théologien.“

Obiger Satz ist mit vollem Rechte vom hl. Offizium verworfen. Eine derartige Behauptung, wie sie hier aufgestellt wird, ist zu dreist und tollkühn, um langer Widerlegung zu bedürfen. Die Kirche hat von jeher die Heilige Schrift in höchsten Ehren gehalten und hat sie auf verschiedenen Konzilien neben der Tradition als Hauptquelle des Glaubens feierlich erklärt.¹⁾ Und seit den ältesten Zeiten bis heute steht die Bibel im Mittelpunkt der wissenschaftlich-theologischen Erörterungen; aus ihr schöpften alle Väter des Altertums, sowohl des Morgen- als auch Abendlandes, sowie die grossen Scholastiker des Mittelalters und aus ihr schöpfen weiter die gesamten Theologen der Neuzeit; der Bibelbeweis hat zu allen Zeiten einen Hauptgegenstand in allen wissenschaftlich-theologischen Arbeiten gebildet. Da wäre es denn doch wunderbar, wenn die tiefsten und glänzendsten Geister der Christenheit von neunzehnhundert Jahren sich sämtlich über den eigentlichen und wahren Sinn der Heiligen Schrift getäuscht hätten, bis dann endlich erst die modernen Kritiker mit ihren gefühlsmässigen, agnostischen und evolutionistischen Voraussetzungen kommen und die Wahrheit entziffern! Es wird sich schon wohl umgekehrt verhalten; die Wahrheit ist jene, die anknüpfend an die apostolische Lehrverkündigung in der apostolisch-katholischen Kirche im zwanzigsten und den folgenden Jahrhunderten nicht anders vorgestellt wird, als von Anfang an geschehen ist. Den Aposteln aber hat Christus der göttliche Lehrer selbst den wahren exegetischen Unterricht erteilt. Schon als er, 12 Jahre alt, im Tempel sass und lehrte, staunten die jüdischen Gelehrten über seine Fragen und seine Antworten. In der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit hatte er fortwährend die Apostel um sich und, nachdem er öffentlich vor dem Volk

1) Conc. Trid. Sess. IV.; Vat., Sess. III. cap. 2.

in Gleichnissen geredet, erklärte er ihnen nachher noch eigens den tieferen Sinn der heiligen Schriften. „Brannte nicht unser Herz in uns, als er mit uns auf dem Wege redete und uns die Schrift aufschloss?“ bekannten die zwei Jünger, denen der Auferstandene auf dem Weg nach Emmaus sich beigesellt hatte (Luk. 24, 32). Und wie damals, so leitet er das kirchliche Lehramt weiter fort: „Lehret alle Völker“; „siehe ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“; „der Geist der Wahrheit, er wird bei euch bleiben und in euch sein“ (Joh. 14, 17); „in Ewigkeit bleibt er bei euch“ (Joh. 14, 16); „er wird euch alle Wahrheit lehren“ (Joh. 16, 14). Wem diese Worte aus Jesu Mund als zuverlässig und heilig gelten, der wird keine Beeinträchtigung der wissenschaftlichen Erforschung der Bibel darin erblicken, wenn das von Christus bestellte unfehlbare Lehramt der Kirche auf dem Konzil von Trient es als unerlaubt und verfehlt erklärte, die Heilige Schrift zu erklären „contra eum sensum, quem tenuit ac tenet s. mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum.“

Wenn deshalb ein Bibelkritiker zu einem Ergebnis gelangt, das sich inhaltlich nicht deckt mit der Erklärung der Kirche und dem consensus Patrum, so wird ihm das nicht ein Grund zu stolzer Selbstüberhebung und starrem Festhalten an seiner subjektiven Deduktion sein, sondern ihn veranlassen, seine Arbeit zu revidieren, da er weiss, dass der Verstand auch des Gelehrtesten endlich und beschränkt bleibt, und deshalb irren menschlich ist. Eine göttliche Bürgschaft hat der Katholik für die Erklärungen des kirchlichen Lehramtes, nicht aber für die wissenschaftlichen Forschungen des einzelnen Gelehrten, der ständig dem Irrtum untersteht. Die Wahrheit als solche kann nur eine sein für den Kritiker wie für den Theologen.

Im übrigen liefert uns die protestantische Bibelkritik selbst den besten Beweis, wie oft und wie weit sie über den Inhalt der Heiligen Schrift auseinander geht, und wie dieser durch sie verflüchtigt und bedeutungslos gemacht, ja seines göttlichen Gehaltes vollständig entleert wird, wie die klarsten

Stellen nicht selten missverstanden werden und in sie ein Sinn hineingelegt wird, der in direktem Gegensatz zu jeder vernünftigen Interpretation steht, zumal wo es gilt, katholischen Lehren oder Einrichtungen damit einen Stützpunkt zu rauben. Diese Art „Kritik“ scheut nicht selten zurück auch vor der unsinnigsten Erklärung. Wenn beispielsweise ein Harnack es mit ihr selbst soweit bringt, zu behaupten, Christus gehöre gar nicht in das Evangelium, so sieht jeder Katholik, was er von dieser „wissenschaftlichen Bibelkritik“ zu halten hat. Für eine solche bedankt sich nicht bloss der „Theologe“, sondern auch jeder gläubige „Kritiker“, der mit der natürlichen Worterklärung den überlieferten Sinn, wie ihn das göttliche Lehramt in der Kirche bis in die apostolische Zeit zurück vermittelt hat, zu verbinden weiss. Nicht bloss der Katholik, sondern auch der bibelgläubige Protestant wird gegen eine unwahre und subversive Behauptung protestieren müssen, wie sie in obiger These enthalten und von der kirchlichen Autorität verworfen ist.

These 62.

Praecipui articuli Symboli Apostolici non eamdem pro christianis primorum temporum significationem habebant, quam habent pro christianis nostri temporis.

Die Hauptartikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses hatten für die Christen der ersten Zeiten nicht denselben Sinn, den sie für die Christen unserer Zeit haben.

Gegensatz: Die Hauptartikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses hatten für die Christen der ersten Zeiten denselben Sinn, den sie für die Christen unserer Zeit haben.

In obiger verurteilten These, die sich als Ausfluss des Evolutionismus darstellt, dreht es sich um die eine Frage, ob nämlich der Sinn der hauptsächlichsten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses im Laufe der Zeit ein anderer, also ein von dem ursprünglichen wesentlich verschiedener geworden ist; letzteres nämlich wird in ihr behauptet. Dass das Symbolum als solches unmittelbar von den Aposteln selbst herrühre, ist niemals in der Kirche gelehrt worden;

dass aber die einzelnen Artikel desselben ausgesprochene Glaubenssätze sind und diese mit der apostolischen Lehre übereinstimmen, wird von keinem gläubigen Katholiken bestritten. Um so mehr aber wird dies vom liberalen oder sagen wir besser vom radikal-theologischen Protestantismus geleugnet; der Kampf der modernen akatholischen Theologie gegen das apostolische Glaubensbekenntnis hat einen derartigen Umfang angenommen, dass selbst eine gewisse Richtung unter den katholischen Theologen nicht ganz frei ist von Ansteckung. Man behauptet nämlich auch hier, wie das obiger Satz zeigt, die alten Christen hätten mit den Hauptartikeln des apostolischen Glaubensbekenntnisses nicht denselben Sinn verbunden, den die Neuzeit unter ihnen verstehe, infolgedessen heutiger Begriff und Inhalt derselben ein total verschiedener sei von demjenigen, den die Christen der ersten Jahrhunderte damit verbanden. So schreibt Loisy in seinem „Autour d'un petit livre“ S. 202: „J'aurais pu signaler bien d'autres variations, et montrer d'abord que les articles principaux du Symbole apostolique n'avaient pas non plus tout à fait la même signification pour les chrétiens d'aujourd'hui que pour ceux des premiers temps.“

Danach würde der heutige Sinn des Apostolikums dem in den ersten christlichen Zeiten widersprechen, so dass also unser Glaube bezüglich dieses alten christlichen Bekenntnisses in wesentlichen Lehrpunkten von dem alten abweiche. Ist das wahr? Die katholische Kirche bestreitet es. Um einen solchen Widerspruch der gegenwärtigen Auffassung über die Hauptartikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses mit jener der ersten christlichen Jahrhunderte konstatieren zu können, müsste man denn doch zunächst mit Bestimmtheit wissen, welches der Sinn der im Apostolikum enthaltenen Lehren bei denjenigen war, zu welchen der göttliche Heiland gesprochen: „Er (der Heilige Geist) wird euch einführen (ὁδηγήσει) in die ganze Wahrheit“ (Joh. 16, 13). Wer kann aber festsetzen, welches diese im Symbolum enthaltene Lehre der Apostel bzw. der Sinn, den diese damit verbanden, gewesen ist?

Selbst dann, wenn die Lehre Christi voll und ganz aufgezeichnet worden wäre, was aber nicht der Fall ist, selbst dann hätten wir keine sichere Bürgschaft für den wahren Sinn des toten Buchstabens. Die Lösung dieser Frage ausschliesslich den subjektiven Erkenntnissen der Historiker überlassen, hiesse einfach die Lehre Christi dem rein menschlichen, also fehlbaren Urteile überantworten. In der katholischen Kirche ist diese Frage gelöst, indem wir wissen, dass nicht nur den Aposteln die Vollmacht und der Auftrag ward, den Schatz des Glaubens in seiner Reinheit zu bewahren, zu verkünden und zu erklären, und nicht bloss ihnen von Christus zu diesem Zwecke der Beistand des heiligen Geistes verheissen ist, sondern auch den legitimen Nachfolgern derselben in Verbindung mit ihrem Oberhaupte, so dass auch diese dasselbe Recht und dieselbe Gewissheit haben, mit unfehlbarer Sicherheit entscheiden zu können, ob etwas apostolische Lehre sei, bezw. ob es mit ihr im vollen Einklange stehe oder nicht. Nun lehren aber diese einbellig alle Jahrhunderte hindurch, dass der Inhalt des Apostolikums, wie ihn die ganze katholische Welt einmütig bekennt, apostolische Lehre sei.

Handelt es sich deshalb um die Frage, ob die einzelnen Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses von uns in dem gleichen Sinne bekannt werden, den man in der apostolischen Zeit und später in der Kirche mit ihm verband, so besteht vom Standpunkte des Glaubens darüber auch nicht der geringste Zweifel.

Aber selbst wenn die Frage vom rein geschichtlichen Standpunkte genommen wird, so steht auch in dieser Beziehung fest, dass, wie immer man ursprünglich die einzelnen Artikel erklären oder verstehen mochte, die vom rechtmässigen Lehramte der Kirche gegebene oder gebilligte Auslegung eine solche war, welche der jetzigen in keiner Weise widerspricht. Mit Notwendigkeit ergibt sich dies aus der Tatsache, dass das von Gott gesetzte Lehramt niemals etwas als Glaubenssatz aufstellen konnte oder tatsächlich aufgestellt hat, was zu irgend einer Zeit mit einer anderen definitiven Lehre im Widerspruche steht, wenn auch ein-

zelne private Ausleger manchmal andere Ansichten zum Ausdruck bringen konnten, die sich vielleicht nicht mit der Lehre der Kirche deckten; dieselben waren als solche rein persönliche, also keineswegs autoritative oder irrtumsfreie Erklärungen der Kirche. Es lässt sich aber in keinem Falle historisch nachweisen, dass auch nur eine einzige kirchlich gebilligte Interpretation des Apostolikums im Widerspruch zur ursprünglichen Auffassung steht.

Dabei kann ganz ruhig angenommen werden, dass manche Erklärungen späterer Zeiten weiter gehen, als die in den ersten Jahrhunderten; auch so bleibt der apostolische Charakter des Symbolums vollständig intakt. Denn hier liegt alsdann nicht eine Veränderung oder Neuerung der apostolischen Lehre vor, sondern bloss eine Entwicklung. Wir haben diesen Punkt schon öfters, besonders unter These 54 berührt. Der hl. Irenäus, welcher so nachdrücklich die Unveränderlichkeit des Glaubens betont, fügt doch bei, dass der erhabene Sinn der Wahrheiten stets tiefer zu erfassen und zu ergründen, durch Vergleichung mit anderen Glaubenswahrheiten und Wissenschaften zu beleuchten, ihre Folgen und Tragweite zu erforschen sei. Er beruft sich hierbei auf das Wort des Apostels: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind deine Gerichte, wie unerforschlich deine Wege“ (Röm. 11, 33). Deshalb stellt er den Satz auf: „Ein und derselbe ist stets der Glaube. Wer viel über ihn zu reden versteht, mehrt ihn nicht; wer weniger, mindert ihn nicht.“¹⁾ Treffend bemerkt hierzu C. Blume:²⁾ „Das Glaubenskleinod ist dem menschlichen Geiste nicht vorgelegt wie so manches Buch, das man einmal lesen und dann getrost beiseite legen kann. Es ist ein undurchforschlicher Schatz von Weisheit, an dessen Studium der menschliche Geist sich bilden und veredeln, dessen wissenschaftliche Erkenntnis von der Kirche Christi immer weiter gefördert werden soll. Dass sie aber bei einer grösseren Klarlegung der überlieferten Lehre nicht abirre,

¹⁾ Contra haer. I. 1, c. 10, n. 2. 3.

²⁾ Das apost. Glaubensbekenntnis, 1893, S. 7 f.

dafür ist ihr der Heilige Geist gesandt, der sie einführe in die ganze Lehre“. Zur Illustration dieser Entwicklung der apostolischen Lehre weist er auf ein Beispiel hin, auf das Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes, wie wir dasselbe im apostolischen Symbolum bekennen. Von Anfang an war das Dogma gegeben, dass Christus wahrer Mensch und zugleich wahrer Gott sei. Dieselbe Lehre enthält aber auch die Wahrheit, dass im Gottmenschen Jesus zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, miteinander verbunden seien. Über das „Wie“ dieser Vereinigung wurde lange gestritten, bis dann die Frage im Jahre 451 zu Chalcedon ihre definitive Lösung fand durch die Lehre von der Unio hypostatica. So hatte der Satz des Symbolums: „Der empfangen ist vom Heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau“, einen Sinn enthalten, der in dem überlieferten apostolischen Glaubensschatze gleich einer noch geschlossenen Knospe bisher verborgen lag. Entfaltung des Lehrgehaltes eines apostolischen Glaubensartikels im Laufe der Zeiten ist nicht eine Änderung, nicht ein „Zutun“, nicht eine neue Lehre, nicht Unterlegung eines anderen Sinnes, oder wie Vincenz von Lerin vor 1500 Jahren schrieb: „Es liegt in der Eigentümlichkeit des Fortschritts, dass eine Sache in sich selbst entwickelt wird. Der Veränderung ist eigentümlich, dass eine Sache aus dem, was sie war, in etwas Fremdartiges umgewandelt wird. Deshalb möge allerdings Fortschritt stattfinden, soviel als möglich . . ., aber in der Art, dass es wirklich ein Fortschritt im Glauben und keine Veränderung desselben sei“. ¹⁾

Wenn also später tatsächlich Glaubenssätze aus einzelnen Glaubensartikeln gefolgert wurden, die in den ersten Jahrhunderten nicht damit ausgesprochenerweise verbunden waren, so hat dadurch der Sinn der Glaubensartikel keine Trübung oder Veränderung erfahren, sondern nur eine Erweiterung oder Erklärung. Könnte man auch nur einen einzigen wirklichen Widerspruch zwischen dem heutigen Sinne einer Lehre des Apostolikums und dem der alten Kirche

¹⁾ Commonitorium 12, 23.

konstatieren, so wäre obige These berechtigt. Aber ein derartiger Widerspruch ist weder vom Standpunkte des Glaubens möglich, noch kann solcher historisch erwiesen werden. Mit vollem Recht hat deshalb der Syllabus durch Verurteilung obigen Satzes den in ihm enthaltenen Angriff auf die Göttlichkeit des apostolischen Glaubensbekenntnisses zurückgewiesen.

These 63.

Ecclesia sese praebet imparem ethicae evangelicae efficaciter tuendae, quia obstinate adhaeret immutabilibus doctrinis quae cum hodiernis progressibus componi nequeunt.

Die Kirche erweist sich als unvernünftig, die Ethik des Evangeliums wirksam zu schützen, weil sie starrsinnig Lehren als unabänderlich festhält, die sich mit den heutigen Fortschritten nicht vereinigen lassen.

Gegensatz: Die Kirche erweist sich nicht als unvernünftig, die Ethik des Evangeliums wirksam zu schützen, wenn sie starkmütig Lehren als unabänderlich festhält, die sich mit den heutigen Fortschritten nicht vereinigen lassen.

Die Bedeutung vorstehender These ist auf den ersten Blick ersichtlich. Die Kirche soll die alten auf natürlichem und göttlichem Rechte beruhenden und daher unabänderlichen Moralgrundsätze fahren lassen und sich auf diesem Gebiete mehr der fortschrittlichen, modernen Auffassung anpassen.

Besonders in neuester Zeit machen sich immer mehr Bestrebungen geltend, die Sittlichkeit von der Religion loszureissen und als etwas selbständiges zu behandeln und so eine „dogmenfreie“ Sittlichkeit zu schaffen. Die modernen Ethiker verwerfen dabei jede religiöse Quelle, Norm und Motivierung der sittlichen Forderungen und erklären die rein sachliche oder immanente Begründung derselben als ein ausschliessliches Postulat des autonomen menschlichen Geistes.

Andere Autoren verwerfen zwar nicht jedes religiöse Motiv; im Gegenteil geben sie vor, speziell für die göttliche Autorität der Evangelien einzutreten, und machen es deshalb der Kirche sogar zum Vorwurfe, dass sie „nicht imstande sei,

die evangelische Ethik wirksam zu schützen, weil sie starrsinnig an unabänderlichen Lehren festhalte, die mit den Fortschritten der heutigen Wissenschaft sich nicht vereinigen lassen.“

Hier wäre demnach zu untersuchen, welches zunächst die sog. unabänderlichen Morallehren der Kirche sind, welches sodann die Ethik des Evangeliums ist, ferner wie die Kirche dieselbe schützt und endlich, wie sie sich kraft ihrer göttlichen Mission zu den sog. Fortschritten der Wissenschaft zu stellen hat.

Die angegriffenen Lehren der Kirche stützen sich alle auf die Aussprüche der Heiligen Schrift, also auf eine göttliche Autorität. Nach dieser ist es kirchliche Lehre, dass alle Sittlichkeit ihre Quelle in Gott habe. Gott ist nicht bloss das höchste Sein, sondern auch der höchste sittliche Wert. Der Teilnahme an dem göttlichen Sein entspricht die Teilnahme am göttlichen Leben, speziell an seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Gott ist aber auch die Norm oder der Maßstab alles Sittlichen. Wie Gottes Wesen das oberste Vorbild und die Quelle alles Seins ist, so ist Gottes Wille der Maßstab für alle sittlichen Werte. Dem Willen Gottes muss alle Tätigkeit des Menschen entsprechen, auf ihn das ganze menschliche Leben bezogen werden; ohne diese Relation käme einer Handlung nur höchstens natürliche Güte zu.

Das Ziel aller Sittlichkeit erblickt die Kirche primär in der Ehre Gottes: Alles hat Gott für sich selbst gemacht (Spr. 16, 4), und der Mensch ist der Herold der ganzen Schöpfung, der in seiner freien Betätigung dieses Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf anerkennen soll. Schon dadurch wird jede Sittlichkeit religiös, d. i. ein Teil der Religion. Andererseits soll die Sittlichkeit aber nicht bloss zur Heiligkeit, d. h. zur sittlichen Vollkommenheit, sondern auch zur Seligkeit führen, die teils eine natürliche ist und sich äussert in der Zufriedenheit und Harmonie der Strebungen der Seele, teils eine übernatürliche, die erreicht wird durch vollkommene

Erkenntnis und liebenden-Genuss des göttlichen Wesens. Die Durchführbarkeit der evangelischen Ethik erblickt die Kirche gewährleistet durch positive göttliche Werke, durch die Erlösungstätigkeit Christi und die Gnadenwirksamkeit des Heiligen Geistes, die selbst wieder an die Sakramente und das Gebet gebunden ist.

Das ist die unabänderliche Lehre der Kirche über die Ethik des Evangeliums, welche sich als die nach Raum und Zeit unbeschränkte, für alle Menschen absolut giltige erweist. Das Ideal dieser Ethik ist in Christus verwirklicht worden; er hat das ganze Gesetz vollkommen erfüllt. Nach seinem eigenen Ausspruche ist aber das Gesetz: Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe.

Sittlichkeit ist vor allem Gottesliebe, d. i. eine Liebe über alles, selbst über das eigene Leben (Matth. 22, 36—38). Diese Liebe ist der höchste Zweck der Sittlichkeit und kann durch keine Macht der Welt vereitelt werden, so lange der gute Wille andauert. Durch diese Gottesliebe, die erst durch Gottes Gnade zur vollen Blüte gelangt, werden wir Gottes Kinder und sind als solche selbständige, für einen ewigen Zweck geschaffene Wesen, die sich Selbstachtung oder Selbstliebe schulden. Diese erstreckt sich auf die eigene sittliche Vollkommenheit, aber auch auf das irdische Glück, soweit es ohne Zerstörung der eigenen sittlichen Vollkommenheit erreicht werden kann.

Die wahre Selbstliebe führt auch zur Nächstenliebe, da jeder Mensch gleichsam ein „alter ego“ ist, eine selbständige sittliche Persönlichkeit, die ebenso respektiert werden muss wie die eigene. Daher die Forderung: Liebe den Nächsten „wie dich selbst“ (Matth. 22, 39). Die Liebe geht an erster Stelle auch auf die Armen und Schwachen, ja selbst auf die Feinde (Matth. 5, 44). So führt denn die allgemeine Gotteskindschaft zur allgemeinen Menschenbrüderschaft. An diesem dreifachen Gebote orientieren sich alle menschlichen Verhältnisse. Je nach ihrer Beziehung zu demselben sind sie als gut oder böse zu beurteilen.

Diese Ethik hat die Kirche von jeher wirksam geschützt, und zwar mit Starkmut — nicht Starrsinn — und Entschieden-

heit. Sie erreicht ihr Ziel durch verschiedene Mittel und Wege. Zunächst ist die Kirche die autoritative Lehrerin der Ethik. Unter ihrer Ägide ist dieselbe einst fixiert worden und wird sie heute noch überall verkündet. Die Kirche wacht kraft göttlichen Auftrages über ihre Reinerhaltung und in Streitfällen ist sie die oberste Richterin über den wahren Gehalt und die Forderungen dieser Ethik. Die Kirche ist aber auch die Trägerin dieser Ethik, gleichsam eine Inkarnation derselben, sofern sie selbst eine sittliche Persönlichkeit ist, gleichsam der wandelnde Christus in Raum und Zeit.¹⁾

Alle diese Lehren, so meinen nun die Modernisten, seien nicht mehr vereinbar mit den Forderungen und den Fortschritten der heutigen Wissenschaft. Diese stellt nämlich eine neue Quelle des Sittlichen auf, die autonome menschliche Persönlichkeit, und einen neuen Maßstab in Beurteilung ihres Wertes; an die Stelle des absoluten göttlichen Willens treten menschliche Ziele und irdische Zwecke, so besonders der Kulturfortschritt oder die allgemeine Wohlfahrt, und als sittlich gilt jetzt das, was diesen Zwecken entspricht und sie fördert. An die Stelle der Gottesliebe tritt die allgemeine Weltliebe; man soll nur nach den Worten von Aug. Comte durch die Weihe seiner selbst an die allgemeine Menschenliebe den Egoismus besiegen, und die Moral wird zur Religion durch das Opfer, welches die Person mit sich selbst der Gesamtheit bringt.

Wie der Inhalt so ist auch die Durchführbarkeit der modernen Ethik ganz neu begründet. Jede Erlösung durch den Gottmenschen wird abgewiesen und an ihre Stelle die Forderung der Selbsterlösung gestellt. Der Autonomie entspricht nun die Autosoterie: Jeder ist sich selbst ein Christus; jeder kann sich selbst erlösen und muss es auch selber tun. Jede Erlösungstätigkeit Christi und jede Gnadenwirksamkeit Gottes ist als Magie abzuweisen.

¹⁾ Vgl. das Ordenswesen, das Priestertum und die charitativen Anstalten.

Wegen der vielen kulturellen Aufgaben bleibt nach den Modernisten auch kein Raum mehr für die Leistung sog. guter Werke; diese seien daher als solche zu verwerfen. Es genüge die ethische Gesinnung bei Erfüllung der allgemeinen kulturellen und speziell beruflichen Aufgaben. Wohin eine solche „modernistische“ Ethik führt, welche Früchte das Verlassen des evangelischen Sittengesetzes hervorbringt, zeigt die raffinierte Unsittlichkeit gerade in den höheren oder „gebildeten“ Gesellschaftskreisen, die sich von der christlichen Moral emanzipiert und statt dessen die „modernen Fortschritte“ als die Ethik ihres „Evangeliums“ betrachten und diese an Stelle der ewigen, unveränderlichen Sittenlehre des Christentums selbst unter dem Volke zu verbreiten suchen.

Die Stellung der Kirche gegenüber allen diesen Bestrebungen kann natürlich nur eine ablehnende sein, selbst auf die Gefahr hin, als „starrsinnig“ oder rückständig in der modernen Kultur bezeichnet zu werden, will sie sich nicht selbst schuldig machen, an der Auflösung aller ewigen Wahrheiten mitzuwirken. Die modernen Lehren mussten verurteilt werden, weil sie alle sittliche Güte relativieren und das Christentum mit seinen unendlich fruchtbaren Lehren Christi des übernatürlichen Gehaltes und seiner göttlichen Kraft berauben.

Aufgabe der Kirche ist es, die Moderne wie jedes frühere Zeitalter zu christianisieren, den Menschen zu einer wahrhaft persönlichen Sittlichkeit zu erziehen;¹⁾ nicht sich selbst modernisieren zu lassen, sondern starkmütig festzuhalten an der ewigen, unveränderlichen Sittenlehre des Evangeliums, denn Christus heri, et hodie, ipse et in saecula; „Christus ist und bleibt derselbe gestern, heute und in Ewigkeit“ (Hebr. 13, 8).

These 64.

Progressus scientiarum postulat ut reformatur conceptus doctrinae christianae de Deo, de Creatione, de Revelatione, de Persona Verbi Incarnati, de Redemptione.

¹⁾ Vgl. die prächtigen Ausführungen bei Sawicki, Katholische Kirche und sittl. Persönlichkeit. 1907.

Der Fortschritt der Wissenschaften verlangt, dass die Begriffe der christlichen Lehre von Gott, Schöpfung, Offenbarung, Person des fleischgewordenen Wortes, Erlösung reformiert werden.

Gegensatz: Der Fortschritt der Wissenschaften verlangt nicht, dass die Begriffe der christlichen Lehre von Gott, Schöpfung, Offenbarung, der Person des fleischgewordenen Wortes, Erlösung reformiert werden.

Im vorstehend verurteilten Satze wird die Behauptung aufgestellt, es müsse bezüglich der Hauptlehren des Christentums, um sie in Einklang zu bringen mit den Forderungen der fortgeschrittenen Wissenschaften, eine begriffliche Reform, also eine wesentliche Änderung der bisherigen Anschauungen und Auffassungen über dieselben eintreten; es müsse speziell eine derartige Umwandlung in der seitherigen Lehre von Gott, Schöpfung, Offenbarung, Person Christi, Erlösung vor sich gehen. Mit anderen Worten: Die katholische Kirche soll ihre hauptsächlichsten Dogmen, also die Grundwahrheiten des Christentums, fallen lassen und in solche Lehren umgestalten, welche den Forderungen der modernen Wissenschaft entsprechen, so dass auch die fortgeschrittenen Kulturmenschen dieselben anzunehmen imstande wären. Das heutige Christentum hätte sich demgemäss seines übernatürlichen Charakters zu entkleiden und in die Reihe der natürlichen Wissenschaften, speziell der philosophischen, einzutreten, wo es, unter Kontrolle der menschlichen Vernunft oder der wissenschaftlichen Forschung gestellt, sich nach dem jeweiligen Stande des Kulturfortschritts zu richten hat. Wahrlich, eine starke Forderung, die man im Namen des „Fortschritts der Wissenschaften“ an das Christentum bzw. an die katholische Kirche stellt. Im übrigen ist dieses modernistische Ansinnen nicht neu, wenn es auch heute mit grösserer Keckheit oder besser Arroganz gestellt wird als es vorher je der Fall war.¹⁾ Besonders die sog. Aufklärungsperiode versuchte mit allen Mitteln der Wissenschaft und der staatlichen Bureau-

¹⁾ Vgl. die Äusserungen Loisy's in seinem „Autour d'un petit livre“ XXIV—XXV und S. 153—154.

kratie eine Abschwächung oder Abblassung des Christentums, die ähnlich wie in obiger These auf eine Verleugnung der Grundwahrheiten desselben hinauskam.

Der Fortschritt des christlichen Glaubens müsste sich nach der Forderung unserer heutigen Modernisten in der Weise äussern, dass veraltete Lehren des Christentums ausgeschieden würden und durch höhere, mit den Resultaten der natürlichen Wissenschaften in Übereinstimmung stehende zu ersetzen wären, oder, wie man auch sagt, die Kirche soll die für unser modernes Denken fremdartigen Glaubenssätze aus ihrem theologischen Lehrgebäude ausschalten oder wenigstens, wie obige These sich ausdrückt, den Sinn, der bisher gewissen Lehren, z. B. über Gott, Schöpfung etc. zugeschrieben wurde, dem Denken und Fühlen des modernen Menschen anzupassen suchen.

So könnte freilich der Protestant sprechen. Nach ihm besteht ja „die Religion der Zukunft“ in der „Religion der Persönlichkeit, der geistig-sittlichen Gipfelbildung, dem geistig-religiösen Mündigwerden und Mündigsein, als einem Zusichselberkommen des religiösen Geistes“, wie es in dem neuesten Werke eines „Laien“: „Die Zukunft des Protestantismus“ (Berlin, 1906) heisst.

Auf diesen modernistischen Standpunkt kann und darf sich freilich kein gläubiger Katholik stellen. Für ihn ist allein seine Kirche die unfehlbare Besitzerin, Verkünderin und Interpretin des von Christus gelehrtten Glaubens. Diese Einrichtung hat der Stifter des Christentums selbst ein für allemal festgelegt und darin seine Weisheit und Liebe zu der Menschheit geoffenbart. Wie schon im Anfange nicht alle Gläubigen Apostel sein konnten, so konnte umsoweniger in der Folgezeit jeder Lehrer sein und mit unfehlbarer Sicherheit über den wahren, richtigen Sinn des Glaubens urteilen und entscheiden. Dazu ist ein dauerndes Lehramt nötig, das im göttlichen Auftrage und mit unfehlbarer Autorität das Erbteil der göttlichen Wahrheit schützt und verkündigt und das unaufhörliche Streben der menschlichen Vernunft, die geoffenbarte Wahrheit dem neuen Stande des Denkens und der Wissenschaft anzupassen, in den rechten Wegen hält.

Schon vom Standpunkte des vernünftigen Denkens „braucht man sich nicht einmal darüber zu wundern“, bemerkt in dieser Beziehung selbst Loisy,¹⁾ „dass die Kirche als die unfehlbare Herrin dieser Gläubigen auftritt, die ohne sie irre gehen. Ihr Verhalten ist ebenso leicht verständlich, wie das der protestantischen Theologen, die nämlich, obwohl sie den einzelnen für unfähig halten, für andere als für sich selbst ein Symbol des Glaubens zu formulieren, und trotzdem sie kein anderes religiöses Prinzip als den Individualismus gelten lassen wollen, zu einer einzigen Idee ihre Zuflucht nehmen, die sie für allein evangelisch und allen Seelen unmittelbar zugänglich erachten. Ihre Hypothese hat nur den Mangel, willkürlich und unbrauchbar zu sein, während die katholische Hypothese (!) eine wirkliche Institution ist, die das wirkliche Evangelium fortsetzt. Nicht ohne Grund hatte Luther ein Dogma behalten, und nicht ohne Grund neigt der organisierte Protestantismus unwillkürlich zur Orthodoxie“.

Es gibt indes auch Katholiken, und zwar vielfach durchaus gut gesinnte, welche wirklich in der Meinung leben, sie könnten ihren Katholizismus dadurch wahren und retten und Anderen begreiflich oder mundgerecht machen, dass sie die Glaubensbekenntnisse und Definitionen des Glaubens nicht gemäss der stetigen Auffassung derselben durch die Kirche, sondern nach ihrem eigenen Gutdünken erklären oder sich zurechtlegen. Sie sind dabei der Ansicht, die katholische Lehre könne von ihnen neues Licht zu ihrer Aufklärung empfangen und danach die Kirche den ihren Glaubensbekenntnissen oder Dogmen bisher zugeschriebenen Sinn zeitgemäss ändern oder „reformieren“.

Dass die Kirche diesen auf dem Boden des Evolutionismus entsprungenen Reformbestrebungen ihrer Lehren nicht zustimmen kann, ohne sich selbst zu verleugnen und zu zerstören, ist jedem verständigen Katholiken ohne weiteres klar. Derartige Irrtümer hat sie schon auf dem vatikanischen Konzil in aller Form verurteilt, indem dieses den Satz aufstellt: „Wenn jemand behauptet, es sei mit dem Fortschritt der

¹⁾ Evangelium und Kirche S. 151 f.

Wissenschaft möglich, den von der Kirche vorgetragenen Lehren einen anderen Sinn zu unterlegen, als jener ist, welchen die Kirche verstanden hat und versteht, der sei im Banne“. ¹⁾ Diesen verkehrten Bestrebungen der sog. Reformer oder Modernisten sind denn auch die englischen Bischöfe in ihrem bekannten Hirtenbriefe vom 29. Dez. 1900 über die Kirche und den liberalen Katholizismus entgegengetreten, indem sie schreiben: „Wir wissen wohl, dass eine Ursache dieses Irrtums, der sowohl in England wie auch anderwärts sich kundgibt, in dem verfehlten Glauben liegt, der richtige Weg, Nichtkatholiken die katholische Religion zu empfehlen, bestehe darin, übernatürliche Glaubenslehren zu verringern, und die Hoffnung und Aussicht darzubieten, dass Dogmen, die sie bekämpfen, nach und nach hinweg erklärt oder mit ihren Meinungen in Übereinstimmung gebracht werden könnten. Aber es ist nicht gestattet, die göttliche Wahrheit zu verfälschen oder die Hinterlage des Glaubens derart zu behandeln, als sei sie ein rein menschlicher Schatz, mit dem man nach Willkür schalten und walten könnte“.

In derselben Weise äussert sich auch Leo XIII.: „Es gibt Leute, die meinen, die Kirche müsse, um diejenigen, die ausserhalb derselben stehen, zum katholischen Glauben zu führen, sich der modernen Zivilisation in etwas anpassen, ihre alte Strenge mildern und den modernen Theorien und Methoden gegenüber einige Nachsicht üben. Manche glauben, das solle nicht bloss mit Bezug auf die Lebensführung, sondern auch in Sachen der Lehren geschehen, in denen die Hinterlage des Glaubens beruht. Um den Willen derjenigen, die nicht mit uns übereinstimmen, in höherem Maße zu beeinflussen, halten sie es für zeitgemäss, gewisse Punkte der Lehre zu übergehen, als wenn diese eine geringere Bedeutung besässen, oder sie derart herabzustimmen, dass sie nicht mehr jenen Sinn besitzen, welchen die Kirche ihnen ohne Unterbrechung zugeschrieben hat. Es bedarf nur einiger Worte, um zu zeigen, wie tadelnswert der so gefasste Plan ist, wenn wir bloss den Charakter und den Ursprung der

¹⁾ De fide et ratione IV. can. 3.

von der Kirche überlieferten Lehren betrachten. Darüber bemerkt das vatikanische Konzil: „Die von Gott geoffenbarte Glaubenslehre wird nicht wie eine philosophische Theorie uns dargeboten, sondern als eine der Braut Christi geschenkte Hinterlage, welche treu und unfehlbar zu erklären ist Jener Sinn der heiligen Dogmen ist unversehrt zu bewahren, welchen die heilige Mutter, die Kirche, einmal erklärt hat, und keineswegs darf unter dem gleissnerischen Vorwande eines tieferen Verständnisses davon abgewichen werden‘.¹⁾ Auch ist jene Unterdrückung nicht gänzlich frei von Tadel, welche mit berechneter Absicht gewisse Grundsätze der katholischen Lehre ausser Acht lässt und sie gleichsam in Vergessenheit begräbt. Denn ein und derselbe ist der Urheber und Ursprung all der Wahrheiten, welche die christliche Lehre umfasst — der eingeborene Sohn, der im Schosse des Vaters ist (Joh. 1, 18). . . . Fern sei es von einem jeden, aus was immer für einem Grunde auch nur einen einzigen Punkt der von oben gebrachten Lehre auszumerzen oder zu übergehen. Wer das tun wollte, der würde eher den Wunsch hegen, Katholiken von der Kirche fernzuhalten, als ihr diejenigen, welche ausserhalb ihres Schafstalles sind, zuzuführen. Was diejenigen betrifft, die weitab vom Schafstalle Christi des Weges ziehen, so mögen sie ihre Schritte zurücklenken; nichts könnte unser Herz mehr erfreuen. Möchten sie samt und sonders heimkehren, aber auf keinem anderen Pfade, als demjenigen, den Christus selbst gezeichnet hat“.²⁾

Es ist danach die Behauptung ein „verderblicher Irrtum“, Wissenschaft und Fortschritt dürften neue Deutungen oder neue Begriffe in die Glaubensbekenntnisse und Glaubensdefinitionen hineintragen und so dieselben umgestalten. Damit ist zugleich das Streben aller jener Katholiken gerichtet, die auf diesem Wege eine Versöhnung oder wenn auch nur „Annäherung“ der beiden Konfessionen, des Katho-

¹⁾ Const. de Fide cath. c. IV.

²⁾ Testem benevol. 22. Jan. 1899.

lizismus und Protestantismus, auf Kosten des katholischen Dogmas herbeizuführen sich bestreben.

Bekanntlich gehen derartige Versuche oder Vorschläge auch von Protestanten aus, die vielfach in gutem Glauben, aber in Unkenntnis bezüglich des Wesens der katholischen Kirche und des kirchlichen Lehramtes in derselben, das Dogma nach ihrem Sinne deuten, ummodelln oder das ganze kirchliche Lehrgebäude abtragen zu können glauben, und zwar müsse und werde solches durch die Wissenschaft geschehen, indem diese besonders auf dem Wege der Geschichte die Glaubenslehren oder das Dogma zu der „alten Einfachheit“ oder auf den „ursprünglichen Sinn“ oder „Begriff“ zurückführe. In dieser Beziehung ist speziell ein neuester Versuch des schon öfters genannten protestantischen Professors Harnack zu erwähnen, den er in seiner als Broschüre veröffentlichten Rede zur Feier des Geburtstages des Kaisers am 27. Januar 1907 in Berlin gemacht hat, und der auch katholischerseits vielfach mit Sympathie aufgenommen wurde. Der Grundfehler der Ausführungen dieses Gelehrten liegt darin, dass er den Katholizismus durch die Brille des Protestantismus ansieht und beurteilt. Wie der Protestantismus, von Menschen ausgegangen, auch durch diese wieder geändert werden kann und tatsächlich geändert worden ist, in gleicher Weise behandelt Harnack den Katholizismus, als unterliege auch dieser der „Fortentwicklung“ d. i. der Veränderlichkeit durch Menschen, so dass er mit dem Protestantismus, der als „gleichberechtigter Eigentümer im Garten Gottes“ anzusehen sei, paktieren könnte. Wenn Harnack auch zugibt, dass durch ein Aufgeben oder Fallenlassen des Dogmas eine Einigung nicht angängig sei (S. 12), so hofft er doch auf eine „begriffliche Umwandlung“ desselben, die dann eine zukünftige Annäherung ermögliche (S. 18), wie er dies z. B. bezüglich des Primates und der bischöflichen Hierarchie in der katholischen Kirche ausdrücklich erwartet.

Jedes katholische Schulkind weiss, dass die Kirche nicht ein Tüpfelchen von dem, was auf dem göttlichen Gesetze beruht oder sich auf eine übernatürliche Offenbarung stützt, ohne sich selbst zu vernichten, aufgeben oder ändern kann,

so dass ihr in dieser Beziehung in der Tat die Möglichkeit fehlt, „auf die neuen Kenntnisse und Bedürfnisse der Gegenwart einzugehen“. Sie könnte unter Umständen ihre Disziplinargesetze, die auf ihrem eigenen Rechte basieren, z. B. das Zölibatsgesetz, reformieren oder ganz fallen lassen, ohne sich in ihrem Wesen selbst zu ändern, oder sich mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, nie und nimmer aber auch nur einen einzigen ihrer Glaubenssätze preisgeben, ohne aufzuhören, die von Christus gestiftete Kirche zu sein. Anders steht es, wie gesagt, mit dem Protestantismus. Melanchthon ¹⁾ konnte freilich schreiben: „Die Glaubensartikel müssen geändert und den Gelegenheiten angepasst werden“; ein Katholik aber kann ohne Verleugnung seines katholischen Standpunktes so etwas nicht sagen. Wenn deshalb Harnack schreibt: „Das Studium der Kirchengeschichte hat uns gezeigt, dass wir die Gedanken und Worte unserer Väter unmittelbar überhaupt nicht mehr verstehen und sie noch weniger in dem Sinn brauchen, in dem jene sie gebrauchten“, so mag er von seinem Standpunkte aus darin Recht haben, aber die katholische Kirche versteht und gebraucht die „Gedanken und Worte“ in ihren Glaubenssätzen oder Glaubensbekenntnissen auch heute noch in dem Sinne, wie sie ihn von den Aposteln durch die Kirchenväter und Kirchenlehrer ererbt und bis auf unsere Tage stets unverfälscht bewahrt hat. Akzidentelle Äusserlichkeiten, Disziplinargesetze etc. mögen sich ändern und den Zeitverhältnissen sich anpassen; das Wesen, der Sinn der Lehre ist unverändert geblieben. Wenn schon Luther die alten Lehren umwertete, indem er z. B. den Begriffen „Kirche“, „Glaube“, „Gnade“, „Sakrament“ etc. eine wesentlich andere Bedeutung unterschob, wie sie bis dahin gehabt hatten, so schuf er eben gerade hierdurch die Kluft, die seine Religion als eine neue von der katholischen trennte. Ohne Rückkehr zu diesen alten traditionellen Begriffen wird deshalb der Protestant die katholische Lehre niemals richtig verstehen, und darum von einer inneren „Annäherung“ der beiden Kon-

1) Epp. sel. ed. Peucer 1565; Ep. II, q. 3—4.

fessionen auch niemals die Rede sein können. Harnack, wie überhaupt der Protestantismus, steht mit seinen Anschauungen auf einem dem katholischen diametral entgegengesetzten Standpunkte. Der Katholik nimmt die Religion als etwas objektiv Gegebenes, während der Protestant sie nur als etwas Subjektives, seinem privaten Urteile Unterstehendes betrachtet. Das unfehlbare Lehramt in der Kirche legt den Katholiken vor, was zur Hinterlage des von Christus gelehrtten Glaubens gehört; der Protestantismus dagegen, der das kirchliche Lehramt als solches verwirft, prüft selbst und nimmt nur das als Lehre an, was und insoweit er es selbst erforscht und als übereinstimmend mit seinem subjektiven Urteile oder seinem Verstande befunden hat. Bezeichnend sind in dieser Beziehung die Anweisungen Luthers, die er seinen Anhängern gibt: „Diesen Punkt sollen wir hie wohl merken, dass der Herr Christus (?) Macht gibt allen Christen, Richter zu seyn über alle Lehren, und Gewalt zu urteilen, was da recht ist. Wir müssen Richter sein und haben Macht Alles zu urteilen, über Alles, das euch fürgeschlagen wird, darum, dass ich auf keinen Menschen bauen kann. . . . Also müssen wir freie Richter bleiben, dass wir Macht haben zu urteilen und zu richten und zu verdammen Alles, was der Papst und die Konzilien beschliessen: kein Richter ist auf Erden in geistlichen Sachen über christliche Lehre denn der, den der Mensch in seinem Herzen hat, er sei ein Mann oder ein Weib, jung oder alt, Kind oder Magd, gelehrt oder ungelehrt; kein Gelehrter soll Dir nehmen Dein Urteil, denn Du hast es gleich als er.“¹⁾ In welcher Stelle der Evangelien Christus „Macht gibt allen Christen, Richter zu sein über alle Lehren“, verrät Luther freilich nicht und konnte es auch nicht sagen, da die Heilige Schrift gerade das Gegenteil beweist; aber er musste diesen Standpunkt einnehmen, weil er sonst sein eigenes subjektives Vorgehen in Verwerfung alter christlicher Lehren verurteilt hätte.

In Konsequenz dieser Grundsätze ist es deshalb nicht zu verwundern, wenn die protestantische Kirche allen ihren

¹⁾ Postill (Strassb. 1523), 9. Sonntag nach Pfingsten.

Mitgliedern, solange sie selbst nicht von ihr ausscheiden, innerhalb ihres Bereiches dasselbe Bürgerrecht zuerkennt, ganz gleich, ob sie gläubig oder ungläubig sind, das apostolische Glaubensbekenntnis als Glaubensnorm annehmen oder nicht; ja sie darf nicht einmal, will sie ihr erstes Prinzip der freien Forschung nicht verleugnen, selbst bei ihren Predigern fragen, ob sie innerlich glauben, was sie äusserlich predigen; denn das ist nach Harnack ihr „gutes evangelisches Recht“, subjektiv anders zu glauben, objektiv anders auf der Kanzel offiziell der Gemeinde zu predigen. Indes ist dieser ein viel zu guter Kenner der Geschichte, als dass er wirklich glauben würde, es könne eine äussere Einheit oder gar Verschmelzung der beiden Konfessionen dadurch herbeigeführt werden, dass man „die Dogmensysteme der Kirchen und ihre Verfassungen durch Konzessionen von beiden Seiten in eine leidliche Einheit bringe“. Derartige „Kompromissversuche“, so gesteht er auch selbst, „haben das ganze Unternehmen immer wieder aufs schlimmste diskreditiert und gegen die Urheber den unauslöschlichen Verdacht erweckt, dass sie es mit der Wahrheit nicht genau oder nicht ernst nähmen, und dass sie der eigenen Kirche die Treue brächen.“ „Aber“, so fragt er dann weiter, „wurzelt die Religion nicht in der Gesinnung und ist sie nicht etwas schlechthin Innerliches? Bedarf die Gesinnung bei ihrem Hervortreten der äusseren Einheit und Uniformität, um Gleichgesinnte zu verbinden? Sind die Kirchen nur Lehrschulen, die ihre Kraft lediglich in der Festigkeit ihrer Schuldogmen haben?“

Gewiss, so wird hierauf der Katholik antworten, ist die katholische Kirche eine Lehrschule, und zwar eine göttliche und deshalb unfehlbare, und beruht ihre innere Kraft nicht bloss auf der Einheit ihrer äusseren Verfassung, sondern ganz besonders in der Einheit, Festigkeit und Unveränderlichkeit ihrer Lehren oder Dogmen; gerade darin besteht ihre „höhere und innere Einheit“, welche wieder „die Gemeinschaft der Geister und der Seelen“ innerhalb der Gemeinschaft der Kirche selbst herbeiführt. Diese Gemeinschaft, wie die katholische Kirche sie pflegt, ist durchaus keine bloss „starre

und äussere Einheit“ und wird auch nicht von ihren Mitgliedern „als eine Fessel empfunden“, sondern sie ist eine „höhere und innere“, da sie ihre tiefste Wurzel in der vollen Einheit des Glaubens besitzt. Mit voller Überzeugung, also mit „Freiheit“ bekennt sich der Katholik zu dieser Einheit und darin besteht seine „Innerlichkeit“ und seine „echte Christlichkeit“. Was nützte auch einem Katholiken seine bloss äusserliche Gemeinschaft zur Kirche, wenn er nicht zugleich „der Seele nach“ durch das Band desselben Glaubens fest mit ihr verbunden wäre!

Deshalb kann der gläubige Katholik auch keine „Anerkennung“ derjenigen Gemeinschaft üben, die mit dem Wesen seiner Kirche, d. i. in der Lehre oder im Glauben im Gegensatz steht. Hier liegt die grosse Kluft zwischen Katholizismus und Protestantismus, die jede innere „Annäherung“ der beiden Konfessionen bei aller Toleranz in äusseren Beziehungen einfach unmöglich macht. Der „Konfessionsstand“ des Katholiken ist zugleich sein „Christenstand“ und die „Verinnerlichung“ dieses Christenstandes, in welcher Harnack die Brücke zur Annäherung der beiden Konfessionen sieht, führt ihn nur um so tiefer ein in seinen Katholizismus, in welchem er die einzig berechtigte Form des Christentums erkennt. Je tiefer der gläubige Katholik das Christentum erfasst und in den Geist desselben eindringt, und je mehr und reiner er dasselbe im Leben zum Ausdruck bringt, desto enger, inniger und fester wird das Band, das ihn mit seiner Konfession, d. i. mit der katholischen Kirche verbindet, denn gerade diese ist ihm nicht bloss eine äussere Organisation, sondern die konkrete Ausgestaltung des wahren Christentums, die von Christus bestellte Besitzerin und Hüterin seiner Heilswahrheiten und Vermittlerin seines Erlösungswerkes an die Menschheit; hier allein findet er deshalb auch das „Programm“ für „seine sittliche Tüchtigkeit und seinen Seelenfrieden“. Unmöglich kann der gläubige Katholik „in seiner Religion nur die Religion gelten lassen,“ für ihn ist seine Religion zwar etwas Objektives, aber eine Religion, die er mit ganzer Überzeugung, mit seinem Verstande und seinem Willen, mit Herz und Gemüt auch umfasst, sich

ihr wie ein Rebzweig am Rebstamm eingliedert, aus ihr seine geistige Kraft und sein übernatürliches Leben saugt.

Nein, die katholische Kirche als die von Christus gestiftete unfehlbare Trägerin und Lehrerin des Christentums lässt sich der modernen Wissenschaft und Aufklärung zuliebe nicht in ihren Glaubenssätzen „revidieren“ oder in ihren Begriffen der christlichen Lehre über Gott, Schöpfung, Offenbarung, Person des menschengewordenen Heilandes, Erlösung „reformieren.“ Eine derartige dogmatische „Reform“ muss sie prinzipiell ablehnen, da eine solche die Zerstörung ihres ganzen Wesens bedeuten würde. Der katholische Glaube ist keiner Änderung weder durch Zutun oder Abtun noch auch durch Reform seiner Lehrbegriffe fähig. Was zum „Depositum fidei“ (2. Tim. 1, 14) gehört, das hat das göttliche Lehramt stets zu bewahren, zu hüten und zu schützen gegen jeden Angriff unter der Maske des Fortschritts oder der Wissenschaften, eingedenk der Mahnung des Apostels: „Du aber verharre bei dem, was du gelernt hast und dir anvertraut ward, wissend, von wem du gelernt hast“ (2. Tim. 3, 14). Danach war auch die Verurteilung obiger These eine Notwendigkeit, die sich aus dem Wesen und der Natur des katholischen Glaubens von selbst ergibt, wie denn auch die neueste Enzyklika Pascendi dominici gregis Pius' X. vom 8. Sept. 1907 eine derartige modernistische Lehre mit wuchtigen Argumenten ad absurdum führt.

These 65.

Catholicismus hodiernus cum vera scientia componi nequit nisi transformetur in quemdam christianismum non dogmaticum, id est in protestantismum latum et liberalem.

Der heutige Katholizismus lässt sich mit der wahren Wissenschaft nicht vereinigen, wenn er nicht in eine Art undogmatischen Christentums umgestaltet wird, d. h. in einen weitherzigen und liberalen Protestantismus.

Gegensatz: Der heutige Katholizismus lässt sich mit der wahren Wissenschaft sehr wohl vereinigen, ohne dass er in eine Art undogmatischen Christentums umgestaltet wird, d. h. in einen weitherzigen und liberalen Protestantismus.

In vorstehender letzter These, die sich schliesslich nur als eine Konsequenz aus dem extremen Modernismus¹⁾ ergibt, wird die Behauptung aufgestellt, dass der heutige Katholizismus, d. h. die katholische oder kirchliche Lehre unvereinbar sei mit wahrer Wissenschaft, solange die Kirche an ihren Dogmen festhalte und diese nicht, wie es die liberale protestantische Theologie tue, fallen lasse, so dass der Katholizismus mit seinen bestimmten Glaubenslehren in ein Christentum ohne solche umgewandelt werde.

Die katholische Kirche bzw. ihre Theologie soll also bei dem „weitherzigen und fortgeschrittenen Protestantismus“ eines Strauss, Renan, Ritschl, Harnack etc. in die Schule gehen und von diesen „weitherzigen und liberalen“ Theologen sich belehren lassen, was die „Kirche des reinen Wortes und Sakramentes“ ist! Wie entsetzlich traurig es nun aber mit dem „undogmatischen Christentum“ im Protestantismus aussieht, hat Huppert in seinem Werkchen: „Der deutsche Protestantismus zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts“ (Köln 1902) gezeigt.

Lassen wir einen protestantischen Zeugen selbst sprechen, um den „weitherzigen und liberalen Protestantismus“ kennen zu lernen. Der Berliner evangelisch-kirchliche Anzeiger schreibt (Nr. 34, 1900) über die Anschauungen des „undogmatischen“ protestantischen Theologen Rade in Marburg: „Trinität, Gottheit Christi, Wunder, Weltschöpfung, Vorsehung, Auferstehung vom Tode, kaum ein christliches Dogma, das sich nicht der formalistisch-gleichgültigen Behandlung gegenüber als töricht und hinfällig erwiese. ‚Die Wahrheit der christlichen Religion‘ besteht darin, dass alles eigentümlich Christliche geleugnet wird; kann überhaupt hier noch vom Christentum die Rede sein, so ist es ein völlig verweltlichtes Christentum. Da gibt es nicht Offenbarung noch Wunder, nicht Vater noch Sohn noch Geist, nicht Kreuz noch Verklärung, nicht Himmelreich noch ewiges Leben; es bleibt nur, dass wir Gott ‚spüren und erproben‘ in praktischer ‚Ausübung‘ der Religion, dass wir Vergebung der Sünden haben, aller Schickungen Herr werden und den ‚Mut der Gerechtigkeit‘ gewinnen.

¹⁾ Vgl. Houtin, La Question biblique au XX^e siècle (154—155).

„Der egoistische Unsterblichkeitswahn“ wird verurteilt, die christliche Hoffnung der Phantasie zugeschoben und der Auferstehung Jesu die Tatsächlichkeit bestritten. Triviale Moral schmückt sich mit süsser Sentimentalität. Das Apostolikum wird „ein Gedankengefüge aus fernster Zeit und Geisteswelt“ gescholten, und „überaus unbedacht soll es sein, dem Heiden und Juden, der herüber will zum Christentum, es als Joch aufzuerlegen“. Widerwärtige Schöntuerei will die Religion ohne persönliches Verhältnis zu ihr als „eine für jeden sinnigen Beobachter der Menschheitsentwicklung Ehrfurcht heischende Macht“ der Gewöhnlichkeit mundgerecht machen; dazu wird das Christentum verweltlicht und in eine mit kunstvollen Redensarten verbrämte Moral verwandelt.“ Das also wäre so eine Art „undogmatischen Christentums“, in welches der Katholizismus sich nach obiger These umzuwandeln hat, wenn er Anspruch machen will auf „wahre Wissenschaft“!

Um eine weitere Einsicht zu erhalten in den „weitherzigen liberalen Protestantismus“, in den er sich nach Ansicht der Modernisten umzuändern hätte, braucht man nur einen Blick in „Das Wesen des Christentums“ von Harnack, des grössten und einflussreichsten protestantischen Theologen der Gegenwart, des Hauptvertreters des „wissenschaftlichen“ Protestantismus, zu tun. Doch lassen wir auch hier einem Protestanten selbst das Wort. In seinem Rückblick auf das Jahr 1901 schildert Hofprediger Stöcker¹⁾ diese neue Religion „ohne Dogmen“ in folgender Weise: „Fast das ganze Jahr war ausgefüllt mit dem Streit für und wider ‚Das Wesen des Christentums‘. Ist Harnack in der Wahrheit, dann hat die Christenheit seit beinahe 19 Jahrhunderten in schweren Irrtümern gelebt, die wider Gottes Majestät verstossen. Denn dieser Gelehrte leugnet die Gottheit Christi, die tatsächliche Auferstehung, die Wunder der Schrift und damit das Übernatürliche am Christentum. Das ‚Wesen des Christentums‘ zeigt uns, wie unsere linkste Theologie eigentlich steht. Wäre Harnacks Buch nicht so warm und freudig geschrieben, so müssten wir darüber urteilen, dass es das Evangelium des

¹⁾ Deutsche Evangel. Kirchenzeitung, Nr. 1—6, 1902.

modernen Antichristentums enthielte. Im Grunde ist die Stellung der modernen radikalen Linken ebenso grundstürzend, wie die des alten Liberalismus. Und dass sie mit mehr Geist arbeitet, nicht mit plumper Leugnung, sondern mit kritischer Beseitigung der übernatürlichen Tatsachen, nicht mit religionslosem Moralismus, sondern mit einer religiös getünchten Lebensanschauung, ist für sie selbst natürlich ein Vorteil, für die Kirche ein Nachteil mehr. Denn dadurch verhüllt sie vielen ihre letzten Konsequenzen. Eben deshalb ist Harnacks Buch von so grosser Bedeutung, dass es klar und entschieden die äussersten Folgerungen zieht. Demnach gehört Christus nicht in das Evangelium. Dieser Satz besagt nicht mehr und nicht weniger, als dass wir nicht bekennen dürfen: Ich glaube an Jesum Christum! Wer Harnack folgt, kann nicht an den Erlöser glauben, sondern nur an den Vater, den er uns gelehrt hat. „Wer an mich glaubt“, sagt Christus, „der hat das ewige Leben“. Das gilt in dieser modernsten Theologie nicht mehr. Diese moderne Theologie hat eine andere Religion als wir.“ Zum Schlusse der im Munde eines Protestanten freilich seltsam klingenden Schilderung dieses „weitherzigen, liberalen Protestantismus“ heisst es dann: „Und nun will Harnack die Christologie überhaupt nicht gelten lassen. Hat er recht, dann hat die ganze bisherige Kirche unrecht. Der Heilige Geist hat die Jünger in viele Irrtümer geleitet. Der Geist der Kirche ist dann der Heilige Geist nicht, sondern ein Geist des Dogmas, des Buchstabens, der Formel. Man mache sich nur an einer einzelnen Frage den Unterschied des neuen und des alten Glaubens klar: Dürfen wir zu Christo beten oder nicht? Dürfen wir in Stunden der Seelennot zu Christo rufen: „Herr, erbarme dich unser“! Die Kirche aller Jahrhunderte hat zu Jesu Christo gebetet. Halten wir ihn nicht für Gott, so können wir auch nicht mehr zu ihm beten. Zu Menschen beten, ist Lästerung Gottes. Entweder — oder!“

„Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein“, das ist das Resultat der „wahren Wissenschaft“, das „undogmatische“ Christentum, die moderne, neue Religion des „weitherzigen und

liberalen Protestantismus“ des ersten Theologen, dem der ganze „Nachwuchs“ und wohl schon die Mehrzahl der Älteren im Predigtamt zujauchzt und der daran arbeitet, auch den Katholizismus zu dieser „Religion“ auf dem Wege der historischen „Wissenschaft“ herüberzuziehen und „umzuwandeln“, wozu selbst katholische Theologen die Hand zu reichen sich nicht abgeneigt zeigten! Hier gähnt ein weiter und tiefer Abgrund zwischen Katholizismus und dem „wissenschaftlichen Protestantismus“, weshalb denn auch unser Syllabus durch Kondemnierung obiger These jeden Vorschlag zu einer Überbrückung zu demselben a limine abgewiesen hat.

Freilich, wer auf dem Standpunkte des Evolutionismus der Modernisten steht, wie er besonders von Loisy und seiner Schule vertreten wird, der wird den Vorschlag zur Umwandlung des Katholizismus in ein „undogmatisches Christentum“, in einen „weitherzigen und liberalen Protestantismus“ für gar nicht so wunderbar und ungereimt halten, wie das die kirchliche Lehrautorität und mit ihr jeder gläubige Katholik tut. Denn „wie aus der beständigen Biegsamkeit der kirchlichen Lehre“, schreibt Loisy in seinem „Evangelium und Kirche“ (S. 152), „sich ergibt, dass kein Konflikt des Dogmas mit der Wissenschaft als unlösbar angesehen werden kann, so bringt es auch die Eigenart dieser Lehre mit sich, dass die Autorität der Kirche und ihrer Formeln mit dem persönlichen Glauben nicht unvereinbar ist . . . Die Kirche fordert nicht den Glauben an ihre Formeln, als seien sie der volle Ausdruck der absoluten Wahrheit, sondern sie stellt diese Formeln als den wenigstens unvollkommenen Ausdruck der Wahrheit dar, der relativ möglich ist, sie verlangt, dass man sie in ihrer Eigenschaft als Formeln achtet, in ihnen den Glauben sucht und sich ihrer bedient, um ihn mitzuteilen; das kirchliche Formular ist das Hilfsmittel des Glaubens, die Richtschnur des religiösen Denkens, der vollständige Gegenstand dieses Denkens kann es nicht sein, . . . jeder eignet sich ihn mit Hilfe der Formeln so gut an, als er kann. Da wohl alle Seelen und alle Intelligenzen untereinander verschieden sind, so sind die Nuancen des Glaubens . . . auch von unendlicher

Verschiedenheit. Die unendliche Entwicklung der Lehre vollzieht sich durch die Arbeit des einzelnen, je nachdem ihre Tätigkeit auf die allgemeine Tätigkeit zurückwirkt; und die einzelnen denken auch für die Kirche, indem sie mit ihr denken.“ Damit ist das Dogma der Kirche mit seinem unveränderlichen Inhalte relativiert, der Subjektivismus in der Religion proklamiert -- nur noch ein kleiner Schritt und das undogmatische Christentum ist erreicht, das sich alsdann mit der modernen Wissenschaft vereinigen lässt! Diesen „Katholizismus“ hat die Enzyklika Pascendi dominici gregis Pius' X. vom 8. Sept. 1907 in so lichtvoller Weise nach allen Richtungen hin beleuchtet und ihn bis zu seinen äussersten Konsequenzen verfolgt, dass man nur die päpstliche Kundgebung zu lesen braucht, um mit dankbarem Herzen der Verurteilung obiger These zuzustimmen.

Im übrigen ist es eine durchaus falsche Behauptung, dass sich der Katholizismus als solcher, wie er heute besteht, nicht mit wahrer Wissenschaft vereinigen lasse. Es ist das die bekannte Phrase der „voraussetzungslosen“ Gegner der Kirche, der Vertreter des religiösen Liberalismus, die ebenso abgeschmackt, als unwahr und verlogen ist. Was versteht man denn unter „Katholizismus“? Es ist die katholische Religion, d. i. „die religiöse Ordnung und Erhebung des menschlichen Lebens durch die übernatürliche Offenbarung, welche in der von Christus gestifteten Kirche an die Menschen durch den Glauben vermittelt wird.“¹⁾ Diese Religion oder religiöse Lebensordnung, wie sie durch die katholische Kirche autoritativ als Darstellung des wahren Christentums verkündigt wird, gehört ihrem inneren Wesen nach zur übernatürlichen Weltordnung, ist deshalb als solche über die intellektuellen Fähigkeiten der menschlichen Natur unendlich erhaben. Was freilich für den Menschen zu seiner persönlichen Aneignung gegeben ist, muss den Bedingungen entsprechen, unter welchen der Mensch sich einer Sache allein vernünftiger Weise anschliessen kann, d. h. es muss als wahr und gut auch für die Vernunft

¹⁾ Weber, Christl. Apologetik, S. 1.

erkennbar sein; aber gerade im katholischen Christentum sind diese Voraussetzungen gegeben, unter welchen der Geist und Wille des Menschen die Überzeugung von der Wahrheit, Vernünftigkeit und Güte desselben zu gewinnen imstande ist, indem ihm hierfür die Erkenntnis der übernatürlichen Offenbarung, wie sie ihm durch die mit Unfehlbarkeit ausgestattete Kirche vermittelt wird, die vollste Bürgschaft gewährt. Die katholische Religion ist keine allein aus der Vernunft entspringende, deshalb keine bloss natürliche Religion, wie sie der Agnostizismus lehrt, sondern eine von Gott geoffenbarte, also übernatürliche, die mithin auch nicht durch die blossen natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes ganz erfasst und erkannt werden kann. Die Vernunft oder menschliche Wissenschaft ist dagegen auf die ihr innewohnende geschaffene und daher endliche Forschungsgabe angewiesen und vermag nicht einmal auf ihrem eigenen natürlichen Erkenntnisgebiete weder in das Dunkel jeglichen Problems einzudringen, noch jede Wahrheit in ihrer ganzen Fülle und Schönheit erstrahlen zu lassen. Umsoweniger aber kann der menschliche Geist zum Überirdischen vordringen, wenn er die Gottheit mit ihren Eigenschaften sowie ihr Verhältnis zum Menschen oder zur sichtbaren Welt erforschen und erfassen will. Hier muss er sich mit analogen Begriffen begnügen, wird aber nie das Wesen der Geheimnisse der Religion ergründen. Die Vernunft verdankt ihre Prämissen allein der eigenen Entdeckung und Beobachtung, diese berechtigen deshalb nur zu logisch notwendigen Folgerungen. Alle diese Gründe oder Stützen können daher bloss eine menschliche Gewissheit selbst im Bereiche der unserem Verstande an und für sich zugänglichen Wahrheit bieten. Aber wie oft erweist sich selbst hier auch diese rein menschliche Gewissheit als nichtig oder mangelhaft infolge der Voreingenommenheit, Beschränktheit, Einseitigkeit und Leidenschaft, mit denen Grundsätze aufgestellt, Beobachtungen beurteilt und unlogische Folgerungen gezogen werden!

Anders steht es mit der Erkenntnis, die auf göttlicher Offenbarung fusst. Sie darf sich mit Recht der höchsten

Gewissheit rühmen, weil sie sich auf das Wort desjenigen berufen kann, der als Inbegriff aller Vollkommenheit zugleich allwissend und allwahrhaftig sein muss. Diese göttliche Offenbarung an die Menschheit zu vermitteln, sie rein zu erhalten, authentisch zu interpretieren und gegen Angriffe zu schützen, dazu hat Christus ein besonderes Lehramt in der Kirche eingesetzt. Die Existenz und die Unfehlbarkeit dieses Lehramtes bilden ein Fundamentaldogma in der katholischen Religion. Der Herr verleiht dem Petrus Glaubensstärke, so dass er im Glauben nicht wanken werde, und überträgt ihm deshalb das Amt, seine Brüder im Glauben zu stärken (Luk. 22, 32). Seinem Lehrauftrage an die Apostel fügt Christus bei, er werde bei ihnen sein alle Tage bis ans Ende der Welt (Matth. 28, 20). Er verheisst, die Pforten der Hölle würden seine Kirche nicht überwältigen (Matth. 16, 18). Er will den Vater bitten, und der wird den Aposteln einen anderen Tröster geben, damit er bei ihnen bleibe in Ewigkeit, den Geist der Wahrheit (Joh. 14, 16). Der Apostel nennt die Kirche des lebendigen Gottes eine Säule und Grundfeste der Wahrheit (1. Tim. 3, 15). Die katholische Kirche kann deshalb bei Ausübung ihres unfehlbaren Lehramtes auf dem Gebiete der Religion oder des Glaubens nur Wahres lehren, also nichts, was mit einer anderen Wahrheit in tatsächlichem Widerspruche steht. Gott ist die Quelle aller natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisse, aller empirischen und geoffenbarten Wissenschaft, und deshalb ist es unmöglich, dass beide sich nicht mit einander vereinigen lassen.

Und doch soll dies beim heutigen Katholizismus, d. h. der katholischen Religion bezüglich der „wahren Wissenschaft“ zutreffen. Worin besteht denn eigentlich diese gerühmte „wahre Wissenschaft“, mit der sich der katholische Glaube nicht soll vertragen können? Doch wohl nur in natürlichen oder Vernunftkenntnissen. Was haben diese aber an sich zu tun mit der Religion als solcher oder den übernatürlichen Erkenntnissen? Gewiss, „es ist eine herrliche Sache um die Wissenschaft“, bemerkt sehr treffend Harnack, „und wehe dem, der sie gering schätzt oder den Sinn für die Erkenntnis in sich abstumpft! Aber auf die

Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu gibt sie heute so wenig eine Antwort wie vor zwei oder dreitausend Jahren. Wohl belehrt sie uns über Tatsächliches, deckt Widersprüche auf, verkettet Erscheinungen und berichtigt die Täuschungen unserer Sinne und Vorstellungen. Aber wo und wie die Kurve der Welt und die Kurve unseres eigenen Lebens beginnt — jene Kurve, von der sie uns nur ein Stück zeigt — und wohin diese Kurve führt, darüber belehrt uns die Wissenschaft nicht.“¹⁾

Trotzdem wird gerade auf dem Gebiete der Religion nichts mehr unter dem Scheine der Wahrheit missbraucht, als diese Wissenschaft. Was für die grosse und doch so schwache Vernunft „wissenschaftlich“ nicht begreifbar oder nachweisbar ist, das lässt sich angeblich mit ihr nicht „vereinigen“! Und doch ist und bleibt alles Wissen des Menschen Stückwerk selbst auf dem natürlichen Erkenntnisgebiete, versagt aber vollständig an den Grenzen des Übernatürlichen oder der Religion. Nein, nicht durch die natürliche Wissenschaft, sondern durch den christlichen Glauben empfängt der Mensch ein höheres Licht, das ihn bewahrt vor Irrtümern und die Lücken des Wissens ergänzt und ausfüllt, die Pfade des Forschens erhellt, seinen Durst nach Religion stillt und ihn leitet durch das Dunkel des irdischen Lebens. Nur das Christentum gibt uns den vollen, wahren Sinn über die wahre Würde des Menschen, über die Erhabenheit seiner Bestimmung, über das rechte Verhältnis der Menschen zu einander; nie ist hier Grösseres gedacht und gesprochen worden, als Christus gelehrt und im göttlichen Auftrage seine Kirche verkündigt.

Zur „wahren Wissenschaft“ gehört, dass man, abgesehen von der wissenschaftlichen Methode, die rechten Wege zu den Quellen des Wissens einschlägt, und dass man sich der dem menschlichen Vermögen gesetzten Grenzen bewusst bleibe. Die rechten Wege gehen aber allein aus vom Glauben, den Christus verkündigt und den die katho-

1) Wesen des Christentums S. 188.

lische Kirche zu lehren und rein zu bewahren die göttliche Sendung besitzt.

Treibt und bleibt die natürliche Wissenschaft „wahre Wissenschaft“, dann wird sie nie in tatsächlichen Widerspruch treten mit der übernatürlichen Wissenschaft, mit jener Religion Jesu Christi, die er in seiner Kirche niedergelegt; beide können und müssen sich vereinigen lassen. Die wahre Wissenschaft sucht nicht Widersprüche mit der Wissenschaft des Glaubens, sondern erstrebt Harmonie aller Wissensresultate, die sämtlich nach dem einen gemeinsamen Mittelpunkt hinführen, sich gegenseitig beleuchten, bestätigen, fördern und so eine grosse, einheitliche, das gesamte Gebiet des Wissens und Lebens, die Reiche der Natur und Gnade, der Vernunft und des Glaubens, das Natürliche und Übernatürliche zusammenfassende Weltanschauung ermöglicht, die vom letzten Grund und Ziel alles Daseins ausgeht und zu ihm hinführt.

Freilich eine Wissenschaft, die Gott und seine Offenbarung, also auch die Gottheit Christi und die göttliche Stiftung seiner Kirche leugnet und bekämpft, die lässt sich in der Tat nicht mit dem „heutigen Katholizismus“ vereinigen; diese steht in direktem und offenem Widerspruch mit dem gläubigen Katholizismus; eine solche muss und wird deshalb die Kirche weit von sich abweisen und stets bekämpfen. Diesen Kampf des Glaubens mit dem Unglauben, der übernatürlichen Religion mit der von ihr losgelösten Wissenschaft bezeichnet selbst Goethe als das tiefste Thema der Weltgeschichte und nennt die Zeiten gross, in denen lebendiger, christlicher Glaube die Menschen beherrscht, und jene unbedeutend und flach, in denen der seichte Unglaube der Wissenschaft sich breit macht. K. E. von Baer, ebenso gross als Naturforscher wie als Denker, kleidet die hohe Wertschätzung vor der christlichen, geoffenbarten Religion in die schönen Worte: „Unbedenklich wollen wir die Wissenschaft oder jede Art der Kultur als verderbliches Geschenk betrachten, die uns den Frieden der Seele raubt oder die hohen Interessen der Religion untergräbt.“ Mit dieser Art Wissenschaft möge ein „undogmatisches Christentum“,

der „weitherzige und liberale“, d. i. ungläubige Protestantismus paktieren und harmonieren; wir beneiden ihn darum nicht. Der gläubige Katholik dagegen wird es nie und nimmer können; er ist getragen von der vollen Überzeugung, dass sich sein Katholizismus mit wahrer Wissenschaft wohl vereinigen lasse. Beide haben ja ihren Ursprung in Gott, den Urquell aller und jeder Wissenschaft und Wahrheit. Wie Wahres Wahrem nicht widerspricht, ebensowenig besteht ein wirklicher Gegensatz zwischen natürlicher und geoffenbarter Erkenntnis; nur die falsche Wissenschaft kann einen solchen konstruieren; von ihr gilt aber, was der Apostel schreibt: „Die Weisheit dieser Welt ist Torheit vor Gott“ (1. Kor. 3, 19).

Sachregister.

(Die Zahl bezeichnet die Seite.)

Abendmahl, christl., nahm nicht allmählich die Natur einer liturgischen Handlung an 212 ff.

Älteste hl. Aufsichtsbeamte in den Versammlungen 217 ff.

—, als Bischöfe waren sie Nachfolger der Apostel 218 f.

Änderung des Sinnes der christl. Lehren nicht möglich 301 ff.

Altarsakrament, Einsetzung des, Worte des hl. Paulus sind historisch zu nehmen 195 ff.

Amt der Apostel dauert in den Bischöfen fort 218 ff.

Andersgläubige Exegeten haben den wahren Sinn der Hl. Schrift nicht getreuer wiedergegeben als die katholischen 97 ff.

Apostel, mit ihnen die göttl. Offenbarung abgeschlossen 104 ff.

—, Zweck ihrer Sendung 3 ff.

—, Nachfolger ders. sind die Bischöfe 218 ff.

Approbation, kirchl., für Bücher der Hl. Schrift 31 ff.

Apostolisches Glaubensbekenntnis, hat nicht später einen anderen Sinn erhalten 291 ff.

Arius, seine Lehre über Christus 146.

Auferstehung Christi ist geschichtlich 163 ff; war nicht bloss unsterbl. Leben bei Gott 167 ff.

Aussöhnung des Sünders durch die Busse 198 ff.

Authentizität des Joh. Evangeliums 93 ff.

Autorität der Kongregationsentscheidungen 54 ff.

Begriffe, der christl. Lehre, Fortschritt der Wissensch. macht eine Reform ders. nicht nötig 301 ff.

Begründung einer Lehre mit Bibelnstellen kann falsch sein 111.

Bekenntnis, christl., die Verpflichtungen dess. hat die Taufe nicht eingeführt 184 ff.

Bewegung, nur eine religiöse, leitete Christus nicht ein 279 ff.

Bewusstsein Christi 147 ff.

— der messianischen Würde in Christo 158 ff.

—, christl., bezügl. Auferstehung Christi hat sich nicht erst später entwickelt 163 ff.

Bibelwissenschaft, Behandlung ders. seitens der Heterodoxen und gläubigen Exegeten 97 ff.

Bischof, römischer, hat nicht durch polit. Verhältnisse den Primat erhalten 261 ff.

Bischöfe sind wirkliche Nachfolger der Apostel 218 ff.

Bücher, verbotene, 57 ff.

- Bücherverbot, protestantisches, 61. ~
 Busse und Taufe ursprünglich nicht ein Sakrament 187 ff.
 Busspredigt nicht gleich Buss-sakrament 204 ff.
 Buss-sakrament, als sacramentum probosum 203.
 —, Einsetzung durch Christus 203 ff.
 —, das, kannte schon die Urkirche 201 ff.
- Chalzedon, Konzil von 141, 146.**
 Christentum, undogmatisches, der Katholizismus kann sich in ein solches nicht umwandeln 311 ff.
 Christus, der geschichtliche, steht nicht unter dem des christlichen Glaubens 130 ff.
- Definitionen, dogmatische, über Sinn der Hl. Schrift bestimmt das kirchl. Lehramt 41 ff.; lehrende Kirche untersteht hierin nicht der lernenden 48 ff.**
 Decretum Gelasianum, durch dass, der Kanon der Hl. Schrift festgesetzt 83.
 Depositum fidei, über das, urteilt allein die Kirche 44 ff.
 Dogmen sind Normen des Glaubens, nicht bloss des Handelns 119 ff.
 — ihre Entwicklung 106 f.; 247 ff.
 Dogmatische Kanones des Trid. bez. Ursprungs der Sakr. 174 ff.
 Druckerlaubnis, kirchliche, für Bearbeitungen der Hl. Schrift, ist nötig 8.
 Demut, Übung derselben durch Gehorsam 10; Tugend des Gehorsams 52.
- Ehe ist nicht erst spät. Sakrament geworden 224 ff.**
 Einfältigkeit, allzugrosse, offenbaren die nicht, welche an die göttl. Urheberschaft der Hl. Schrift glauben 62 ff.
- Einsetzungsworte der hl. Eucharistie bei Paulus sind historisch zu verstehen 195 ff.
 Einsetzung des Buss-sakramentes durch Christus 204 ff.
 Ende der Welt, Wissen Christi davon 152 ff.
 Entwicklung der Kirche 230 f.
 —, die christl. Gemeinschaft hat keine solche wie die menschliche 242 ff.
 — der christl. Lehre 106 f., 247.
 — des apost. Glaubensbekenntnisses 294 ff.
 Entwicklungstheorie 142.
 Ephesus, Konzil v., auf ihm sind die Lehren Christi nicht geändert 141, 145 f.
 Erkenntnis Christi, die menschliche 150.
 Erlaubnis zum Lesen verbotener Bücher 58.
 Ethik und Dogma 119 ff.
 —, evangel., Kirche erweist sich nicht unvermögend dies. zu schützen 296 ff.
 Evangelien, Parabeln ders. sind nicht ausgeschmückt 75 f.; enthalten keine falschen Erzählungen 80 ff.; Zweck ders. 80; sind nicht durch Zutaten gefälscht 82 ff.; aus ihnen lässt sich die Gottheit Christi beweisen 122 ff.; ihre Echtheit 152.
 Evangelisten haben nichts Falsches in ihre Evangelien hineingetragen 81 f.
 Eucharistie, Einsetzung der, Worte des hl. Paulus sind historisch zu nehmen 195 ff.
 Exegeten, andersgläubige, haben nicht den Sinn der Hl. Schrift besser wiedergegeben als die gläubigen 97 ff.
 Exkommunikation, eo ipso eintretende, steht nicht auf dem Lesen der durch den Index verbotenen Büchern 57.
- Feindlich, die Kirche erweist sich nicht feindlich den Fortschritten der Wissenschaften 276 ff.**

- Festbegrenzten Lehrinhalt, einen, hat Christus gelehrt 279 ff.
 Fides explicita und implicita; siehe Entwicklung der Lehre 255.
 Firmung und Taufe nicht dass. Sakr. 190 ff.
 Fortschritte in den Wissenschaften, die Kirche erweist sich denselben nicht feindlich 267 ff.
 Fortschritt und die evangel. Ethik 296 ff.
 — in der Lehre ist keine Veränderung ders. 250 ff.
 Freiheit der Wissenschaft bei Kontroversen 33 f.
 Gegenwart des Schöpfers, Sakr. haben nicht den Zweck, bloss daran zu erinnern 183 ff.
 Gehorsam, Unterwerfung unter das Lehramt der Kirche 5.
 Gehorsam Christi, leidender 173
 Geistesrichtung, unkat hol., Ursachen desselben 2 ff.
 Gemeinde, christl., hat die Taufe nicht als blossen Ritus eingeführt 184 ff.
 Gemeinschaft, christl., nicht veränderlich wie die menschl. 242 ff.
 —, die Kirche als solche für alle Jahrh. von Christus gestiftet 229 ff.
 Geschichte, Inspiration bezügl. ders. 71.
 — Geschichtl. Charakter des Joh. Evangel. 85 ff.
 — des Syllabus 15 f.
 Geschichtliche Tatsachen, ob sich auf diese die Inspiration erstreckt 70 f.
 Geschichtliche Prämissen der Exegeten sind zu verurteilen, wenn sich aus ihnen die Falschheit eines Dogmas ergibt 112 ff.
 Gesellschaft, moderne 1 ff.
 Glaubensbekenntnis, apost., hat nicht später einen anderen Sinn erhalten 291 ff.
 Glaubensverpflichtung gegen Syllabus 21.
 Glaubenszustimmung 21 f.
 —, stützt sich nicht auf eine Reihe von Wahrscheinlichkeiten 115 ff.
 Gliederung der Kirche 244 f.
 Glauben und Wissen 116 ff.
 Glossen in den Evangelien 84.
 Gnade und Sakramente, theol. Lehre über dies. brauchte nicht vorauszu- gehen, um die Ehe für ein Sakr. zu halten 224 ff.
 Gottheit, die, Jesu Christi lässt sich aus den Evangelien beweisen 122 ff.; ist nicht ein Dogma, das das christl. Bewusstsein nur aus der Messiasidee ableitete 122 ff.
 Gottheit Christi in den evangel. Texten 136 ff.
 Grundverfassung der Kirche ist unveränderlich 242 ff.
 Hauptartikel, des apost. Glaubens- bekenntnisses, haben nicht später einen anderen Sinn erhalten 291 ff.
 Heiliger Geist, sein Beistand in der Kirche 5.
 Heilige Schrift, Gott Urheber derselben 62 ff.
 Heiligkeit der Kirche 236.
 Heilsökonomie, wird keine neue kommen 105.
 Hellenisch, wurde nicht später die Lehre Christi 283 ff.
 Herabkunft Christi, 152 ff.
 Heterodoxe Exegeten siehe anders- gläubige Exegeten.
 Hierarchie und ihre Entwicklung 247 ff.
 —, Göttlichkeit ders. 246 f.
 Himmlisches oder unsichtbares Reich, die Kirche kein bloss solches 230 ff.
 Historischer Christus, der, steht nicht unter dem des Glaubens 130 ff.
 Historischer Charakter des Joh.-Evan- gel. 87 ff.
 Hochzeit zu Kana, auf ders. beweist Christus sich als Messias 16 f.

- Identisch, der Sinn der Hl. Schrift für den Kritiker und Theologen 288 ff.
 Index 57 ff.
 Indexkongregation 53 ff.
 — hindert nicht den Fortschritt der Wissenschaften 269 ff.
 Innere Zustimmung, notwendig bei kirchl. Verwerfung von Irrtümern 50 ff.
 Inspiration der Hl. Schrift 63 ff.; des Alten Test., worin diese nicht besteht 67 ff.; erstreckt sich auf die ganze Hl. Schrift 70 ff.; bezüglich naturwissensch. und geschichtl. Mitteilungen 70 ff.
 Interpolationen in den Ev. 84.
 Interpretation, kirchl., der Hl. Schrift, untersteht nicht der Korrektur der Exegeten 33 ff.
 — des Syllabus 23 ff.
 Irenäus, hl., über die Integrität der Hl. Schrift 84.
 Irrtümer, innere Zustimmung bei Verwerfung derselben notwendig 50 ff.
 Jakobus, Apostel, Brief dess. ein Beweis für d. Sakr. der hl. Ölung 207 ff.
 Johannes, Evangelist, ein vorzüglicher Zeuge für Christus, nicht bloss für das christl. Leben 93 ff.
 —, seine Erzählungen sind Geschichte 85 ff.; keine bloss mystische Betrachtung 85 f.
 —, seine Lehre über die Gottheit Christi 143 f.
 Johannes der Täufer verkündet den Messias 160.
 Johanneisch, wurde nicht später die Lehre Christi 283 ff.
 Jüdischen Ursprung, einen, hat nicht die Lehre Christi 283 ff.
 Juden, Verstocktheit ders. ist Schuld an der geringen Frucht der Predigt der Apostel 78 f.
 Kanon, neutestam., 82 f.
 Kardiognosie Christi 149. 151.
 Katholizismus, heutiger, lässt sich mit wahrer Wissenschaft vereinigen 301 ff.; kann sich nicht in einen undogmatischen Protestantismus umwandeln 311 ff.
 Kinder, Taufe ders. in der Urkirche 187 ff.
 Kirche und weltliche Wissenschaft 45 ff.
 —, lehrende, hat sich nicht der lernenden zu unterwerfen 48 ff.
 —, die, als Gemeinschaft für alle Jahrh. von Christus gestiftet 230 ff.
 —, römische, besitzt den Primat nicht infolge politischer Verhältnisse 261 ff.
 Knecht Gottes, Christus als 172.
 Kongregationen, röm., Unterwerfung unter deren Entscheidungen 53 ff.; Autorität ihrer Entscheidungen 54 ff.; erweisen sich nicht feindl. den Wissenschaften 270 ff.
 Kontradiktorisches Gegenteil bez. der Interpr. des Syllabus 24.
 Konträres Gegenteil bez. Interpr. des Syllabus 24.
 Korrekturen in den Evangelien 84.
 Kriterien, innere, der Offenbarung 116.
 Kritiker der Hl. Schrift und der Theologe 288 ff.
 Kritiksucht, heutige 1 ff.; 11 ff.
 Laien oder lernende Kirche 6.
 Lehramt, göttl. in der Kirche 1 ff.; Rechte, Pflichten 20 ff.
 —, kirchl., bestimmt dogmatisch den Sinn der Hl. Schrift 41 ff.
 Lehrautorität, siehe Lehramt; Opposition gegen dieselbe 6 f.; ihre Pflichten 7.
 Lehre Christi, ist die erhabenste 132.
 Lehre, theol., über Gnade und Sakr. brauchte nicht voranzugehen, um die Ehe für ein Sakr. zu halten 224 ff.
 —, christl., ist nicht jüdischen Ursprungs 283 ff.

Lehrende Kirche, untersteht nicht der lernenden 48 ff.

Lehrinhalt, Christus hat einen festbegrenzten gelehrt 279 ff.

Leibliche Auferstehung Christi 163 ff.; 167 ff.

Leiden Christi, Sühnecharakter dess. 173 f.; Freiwilligkeit dess. 173.

Lernende Kirche, ihr untersteht nicht die lehrende 48 f.

Lesen, das, verbotener Bücher 272 ff.

Liberale Katholiken, 2 f.

Liturgische Handlung, das Abendmahl wurde nicht erst allmählich eine solche 212 ff.

Meditationen, die Reden im Evang. Joh. keine blossen 85 ff.

Messliturgien, Beweise für das Opferinstitut in der Kirche 215.

Messianische Würde Christi, Bewusstsein dess. 158 ff.

Messias, Jesus lehrte, dass er es sei 126 ff.

„Messias“ und „Sohn Gottes“ in den evangel. Texten 136 ff.

Messiasidee, aus ihr hat sich das Dogma von der Gottheit Christi nicht erst entwickelt 122 ff. Messiasidee im A. T. 123 f.; im N. T. 124 f.

Monarchie, die Kirche eine 245.

Modernismus 28 f.

Moral und Dogmen 110 ff.

Moral Christi, die vollkommenste 132.

Mystische Betrachtungen, die Erzählungen des hl. Joh. keine bloss solche 85 ff.

Name, des neuen „Syllabus“ 15 f.

Naturwissenschaft, Inspiration bezügl. ders. 70 f.

Neubildungen von Lehren nicht möglich 106; 247 ff.

Nizäa, Konzil von, hat keine neuen Lehren aufgestellt 141, 146.

Nutzen, Studium der Hl. Schrift mit, muss auch den göttl. Charakter ders. beachten 72 ff.

Ölung, Sakr., bei Jakobus 207 ff.

Offenbarung, göttl., ist etwas anderes, als das vom Menschen erworbene Bewusstsein seiner Beziehung zu Gott 101 ff. — Ist mit den Aposteln abgeschlossen 104 ff.

Offenbarungsinhalt, ein Beweis für die Göttlichkeit der Hl. Schrift 66.

Opfer, das Abendmahl wurde nicht erst allmählich ein solches 212 ff.

Opportunität, des neuen Syllabus 17.

Organische Verfassung der Kirche ist unveränderlich 242 ff.

Organisches Leben der Kirche bewirkt ihre Dauer 237 ff.

Parabeln der Evangel. sind nicht künstlich ausgestaltet 75 ff.; tragen nicht Schuld an der Nichtbekehrung der Juden 78 ff.

Parusie Christi 152 ff.

Paulinisch wurde nicht später die Lehre Christi 283 ff.

Paulus, hl., Lehre über die Gottheit Christi 144 ff.

Prämissen, geschichtliche, der Exegeten sind falsch, wenn sie dem Dogmen entgegenstehen 112 ff.

Petrus ist sich seines Primates wohl bewusst gewesen 256 ff.

Politische Verhältnisse haben Rom nicht zum Haupt aller Kirchen gemacht 261 ff.

Presbyter siehe Älteste

Priester als Verwalter der hl. Ölung 207 ff.

—, die Vorsteher des Abendmahles wurden nicht erst allmählich solche 212 ff.

Primat, Petrus ist sich dess. bewusst gewesen 256 ff.

- Primat, Römischer Bischof hat nicht durch polit. Verhältnisse dens. erhalten 261 ff.
- Privatoffenbarungen auch heute noch möglich 106.
- Prophetie, Beweis für die Göttlichkeit der Hl. Schrift 65 f.
- Propositionen, kondemnierte, negative, positive 19 f.
- Protestantismus, kann seine Lehren ändern 308 f.; der weitherzige und liberale, der Katholizismus muss sich nicht in einen solchen umwandeln 311 ff.
- Reform, der christl. Lehre, Fortschritt der Wissensch. verlangt nicht eine 391 ff.
- Rekonziliation des Sünders in der Kirche 198 ff.
- Religion, keine Erfindung des Menschen 101 ff.
- Rom ist nicht Haupt aller Kirchen durch politische Verhältnisse geworden 261 ff.
- Rousseau, Zeugnis über Christus 133 f.
- Sakrament der Busse war schon im Urchristentum bekannt 201 ff.; Taufe und Firmung nicht dass. Sakrament 190 ff.; Ehe nicht erst später ein solches geworden 214 ff.
- Sakramente und ihre Entwicklung 225 ff.; Ursprung ders. 174 ff.; Einsetzung durch Christus 174 ff.; Siebenzahl ders. 175 f.; haben ihren Ursprung nicht in einer falsch verstandenen Idee Christi 180 ff.; es ist nicht Zweck ders., nur an die Gegenwart Gottes zu erinnern 183 ff.
- Schrift, Hl., der Sinn ders. ist identisch für den Kritiker und Theologen 288 ff.
- Schuldfrei, nicht, ist die Nichtunterwerfung unter die Entscheidungen der röm. Kongregationen 53 ff.
- Sendung, kirchliche 8.
- der Apostel dauert in den Bischöfen fort 217 ff.
- Seniores als Aufsichtsbeamte in den Versammlungen 216 ff.
- als Bischöfe waren sie Nachfolger der Apostel 216 ff.
- Sichtbarkeit der Kirche 230 ff.
- Siebenzahl der Sakramente 175 f.
- Sinn, den wahren der Hl. Schrift haben die Andersgläubigen nicht getreuer wiedergegeben als die Kathol. 97 ff.
- der Hl. Schrift, ist identisch für den Kritiker und Theologen 288 ff.
- Sitte, fromme, keine bloss, die hl. Ölung 207 ff.
- Sittlicher Charakter Christi 132.
- Societas, die Kirche eine soc. inaequalis 244.
- „Sohn Gottes“ bedeutet in den evangel. Texten nicht bloss Messias, sondern den wesensgleichen Sohn Gottes 136 ff.
- Stolz, Ursache des Ungehorsams gegen kirchl. Entscheidungen 11.
- Strauss, David, Zeugnis über Christus 132.
- Studien, bibl., dürfen den übernat. Ursprung der Hl. Schrift nicht beiseite setzen 72 ff.
- Sühnetod Christi, die Lehre über, ist nicht bloss paulinisch 171 ff.
- Syllabus, neuer, im allgemeinen 15 ff.; insbesondere 31 ff.; Opposition gegen denselben 16 ff.; Opportunität desselben 17 ff.
- Symbolum, apost., hat nicht einen anderen Sinn in den verschiedenen Zeiten erhalten 291 ff.
- System des neuen Syllabus 26 f.
- Tatsachen als Glaubenslehren 110.
- Taufe, nicht dasselbe Sakr. wie Buss-sakr. 187 ff.; kein blosser Ritus

184 ff.; Notwendigkeit ders. ist eine innere 186; Taufe der Kinder 187 ff.; Taufe und Busse nicht dasselbe Sakr. 189; Taufe und Firmung nicht dasselbe Sakr. 190 ff.

Tod Christi, die Lehre über den sühnenden Charakter desselben ist evangelisch, nicht bloss paulinisch 171 ff. Tradition in der Kirche 177 f.

Trauungsakten, ein Beweis für die Sakramentalität der Ehe 227.

Trennung der Taufe und Busse in zwei Sakr. hat nicht stattgefunden 187 ff. Tridentinische Väter, haben sich nicht geirrt über d. Ursprung der Sakr. 174 f.

Tridentinische Väter u. das Bussakr. 204 ff.

Überlieferung, mündliche 177 f.

Undogmatisches Christentum, der Katholizismus kann sich nicht in ein solches umwandeln 311 ff.

Unio hypostatica bez. des menschl. Wissens Christi 156.

Universal, wurde nicht erst später die Lehre Christi 283 ff.

Universalität des Christentums ist von Christus 286 f.

Unsichtbares Reich, die Kirche kein solches 280 ff.

Unterwerfung, unter das Lehramt der Kirche 5.

Unwissenheit, allzugrosse, offenbaren nicht, welche Gott für den Urheber der Hl. Schrift halten 62 ff.

Unveränderlichkeit der Verfassung der Kirche 242 ff.

Unveränderlichkeit der Kirche 230 ff. Urheber der Hl. Schrift ist Gott 62 ff.

Ursprung, göttl., der Hl. Schrift 36 ff. — der Sakr., Trident. Väter über dens. 174 f.

Verfassung der Kirche, organische, ist unveränderlich 244 ff.

Versuchung Jesu beweist dessen messian. Würde 160 f.

Verurteilungen, kirchliche, exegetischer Werke kein Beweis für einen Widerspruch mit der Geschichte der Dogmen 35 ff.

— falscher Religionsgrundsätze 19 f. Viertes Evangelium, Wunder in ihm sind nicht aufgebauscht 90 ff.

Volk, nicht dieses regiert in der Kirche 9 f.

Vorsteher des Abendmahles wurden nicht allmählich Priester 212 ff.

Wahre Wissenschaft lässt sich mit dem heutigen Katholizismus vereinigen 301 ff.

Wahrheit der evangel. Erzählungen 80 f.

—, nicht veränderlich wie der Mensch 275 ff.

Wahrscheinlichkeiten, die Glaubenszustimmung beruht nicht auf ihnen 115 ff.

Wiederaufnahme des Sünders in die Kirche 201 f.

Wissen Christi, menschl. 147 ff.; 156.

Wissen und Glauben 115 ff.

Wissenschaft, natürl. und übernatürl., das Verhält. zu einander 316 ff.

Wissenschaft, menschl., über dieselbe kann die Kirche in einer Rücksicht urteilen 44 ff.

Wissenschaften, die Kirche erweist sich nicht feindlich den Fortschritten ders. 267 ff.

Wissenschaftliches Studium der Hl. Schrift 74.

Wunder im Joh. Evangel. nicht aufgebauscht 90 ff.

—, Beweis für die Göttlichkeit der Hl. Schrift 65 f.; für die Messianität Christi 128 ff.

- | | |
|--|--|
| <p>Zensur, kirchl., für Bücher der Hl. Schrift 31 ff.; kein Beweis für einen Widerspruch mit der Geschichte der Dogmen 35 ff.</p> <p>Zustimmung, innere, verlangt die Kirche für Verwerfung von Irrtümern 50 ff.</p> <p>Zutat, äussere, die Dogmen dadurch nicht entstanden 247 ff.</p> | <p>Zweck der Sakr. ist nicht, bloss an die Gegenwart Gottes zu erinnern 183 ff.</p> <p>Zweck der Sendung Christi 3; der Bücherzensur 57 ff.</p> <p>—, der Kirche 3 ff.; des Joh. Evangel. 88 ff.</p> |
|--|--|
-

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BX1396 .H45 C001
DER NEUE SYLLABUS PIUS' X 2. AUFL. MAI



3 0311 00040 7523

THEOLOGICAL UNION

BX		45455
1396		
.H45	Heiner, Franz	
AUTHOR	DER 'NEUE SYLLABUS PIUS' X	
TITLE		
DATE LOANED	BORROWER'S NAME	

~~219.9~~

45455

~~#4687~~

~~788~~

BEFORE TAKING BOOK

from library, remove slip from this pocket; put your name and date on it and place it in the box provided for the same.

WHEN RETURNING BOOK

return the slip to the pocket and replace the book in its proper place.

A BOOK IS NO GOOD UNLESS YOU CAN
FIND IT WHEN YOU NEED IT.

Your cooperation in keeping an orderly library will enable you to get the best service possible from your library.

